E
119
.2
.S55
1992

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 14 1992
THEOLOGICAL SEMINARY

E
119
.2
.S55
1992

Digitized by the Internet Archive
in 2016 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/sentidohistorico00simp

SENTIDO HISTORICO DEL V CENTENARIO (1492-1992)

Guillermo Meléndez (editor)

CEHILA

SENTIDO HISTORICO DEL V CENTENARIO (1492-1992)

Colección HISTORIA DE LA IGLESIA Y DE LA TEOLOGIA

D.E.I.

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Jorge David Aruj

EQUIPO DE INVESTIGADORES

Elsa Tamez
Maryse Brisson
Arnoldo Mora
Raquel Rodríguez
Helio Gallardo

SENTIDO HISTORICO DEL V CENTENARIO (1492-1992)

XVI SIMPOSIO DE CEHILA, SANTO DOMINGO, 11-13 DE OCTUBRE DE 1989

Guillermo Meléndez (editor)

LIBRARY OF PRINCETON
SEP 28 1992
THEOLOGICAL SEMINARY

CEHILA

DIRIGIO LA EDICION: Jorge David Aruj
PORTADA: La ilustración se refiere al ajusticiamiento de Tupac Amaru
(De un códice del siglo XVIII)
CORRECCION: Guillermo Meléndez

980
S478s Sentido histórico del V Centenario (1492-1992)/
editado por Guillermo Meléndez
—1a. ed.— San José, Costa Rica, DEI, 1992
216 p.; 21 cm. —(Colección historia de la iglesia y de la teología)

ISBN 9977-83-060-6

1. América — Historia — Descubrimiento y conquista
I. Meléndez, Guillermo, ed.
II. Título.
III. Serie

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-060-6

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1992

© CEHILA, de la presente edición

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3472 ADEI CR
Fax (506) 53-15-41

Contenido

Presentación 13

1492: análisis ideológico de las diferentes posiciones 15
Enrique Dussel

1. Las posiciones ideológicas adoptadas "desde Europa" 17

1.1. 1492: la "invención" de América 17
1.2. 1492: el "des-cubrimiento" de América 19
1.3. 1492: la experiencia de la "conquista" 21
1.4. 1492: el comienzo de la "evangelización" 22
1.5. 1492: el "encuentro" de dos mundos 23
1.6. La crítica profética de la conquista 24
1.7. 1492: el origen de la "modernidad" 25

2. La "revolución copernicana" del sentido del 1492:
la invasión de un continente 26

La cruz entre la espada y el indígena 33
Rodolfo R. de Roux

1. Una mirada atrás hacia el porvenir 33
2. Armas, astucia, virus y creencias 35
3. Al servicio de Dios, de Su Majestad y del oro 39

Hermenéutica Bíblica India.
Revelación de Dios en las religiones indígenas
y en la Biblia (Después de 500 años de dominación) 45
Pablo Richard

1. El trauma indígena frente a la Biblia 45

2. La revelación de Dios en la tradición religiosa india 46

2.1. Insuficiencia de los instrumentos teológicos y magisteriales tradicionales de discernimiento 46
2.2. Algunos elementos teóricos para una Hermenéutica Bíblica India 48

3. Teología India: marco teórico para una Hermenéutica Bíblica India 51

3.1. Definición de la Teología India 52
3.2. El Nican mopohua: ejemplo privilegiado de la Teología India 55

4. Punto de partida y primeros pasos de una Hermenéutica Bíblica India 57

Bartolomé de Las Casas y la esclavitud africana 63
Luis N. Rivera Pagán

1. Una trágica porfía 63
2. La esclavitud africana 64
3. Bartolomé de Las Casas y la esclavitud negra en América 70

Las Casas: entre el derecho corporativo y el derecho internacional (Análisis de un trozo del Prólogo de la *Historia de las Indias*) 85
Eduardo Hoornaert

1. Lo universal 86
2. Lo natural 90
3. Los postulados 93
4. Las Casas y la gran tradición legal del Occidente 96

La esclavitud negra en las Antillas españolas (siglos XVI y XVII) 99
Johannes Meier

Etnocentrismo y etnocidio. Franciscanos y jesuitas en la Araucanía, 1600-1900 105
Jorge Pinto Rodríguez

1. El descubrimiento de América: afirmación y desarticulación de algunas cosmovisiones 105
2. El rol de los misioneros: las bases y variantes de una interpretación del mundo americano 106
3. La Araucanía, 1600-1900. Las particularidades del espacio 108
4. Franciscanos y jesuitas en la Araucanía, 1600-1900 110

4.1. El discurso formal de los franciscanos 110
4.2. La propuesta jesuita 114
4.3. La ruptura de los esquemas: la evangelización cotidiana 121

Bibliografía 122

¿Representantes de Cristo... o de Satanás?: evangelización y violencia colonial en Chile 125
Maximiliano Salinas

1. El problema de Satanás, el problema de la violencia 125
2. La Iglesia, Satanás, y la violencia colonial 128
3. La defensa de la vida de los indios, el anuncio del Dios de Jesucristo 129

Levantamientos indígenas ante los abusos de la encomienda en Paraguay 133
Margarita Durán Estragó

Sentido histórico del V Centenario. Una visión desde Cuba 141
CEHILA-Cuba

Introducción 141
1. Antecedentes 142

1.1. América precolombina 142
1.2. Primeras incursiones 143
1.3. Quién vino con Colón 144
1.4. La colonización 145
1.5. La importación de africanos 147
1.6. Influencia de la Iglesia 148

2. Peculiaridades de Cuba 150

2.1. La etapa colonial 150
2.2. La neocolonia 151
2.3. La Iglesia en la Revolución 153

3. El futuro 155

3.1. La identidad latinoamericana 155
3.2. Nuestro contexto 156
3.3. Posibilidades y necesidades de Latinoamérica 158

Conquista y liberación en los Estados Unidos 161
Moisés Sandoval

Introducción 161
1. La política de conquista 161
2. La conquista latina 162
3. La conquista estadounidense 165
4. La conquista de los mestizos 165
5. La lucha por la liberación 166
6. La liberación de los hispanos 167
7. La lucha en la economía 169

Sentido histórico del V Centenario.
Una visión desde la Argentina 171
Fortunato Mallimaci

La conquista: ¿una desdicha histórica?
Una aproximación al problema desde José Martí 181
Raúl Fornet-Betancourt

Introducción 181
1. En busca de la idea rectora en José Martí 182
2. La conquista: una desdicha histórica para el conquistado 185
3. Consecuencias y observaciones de cara al V Centenario 187

"Poder religioso" y "poder de lo religioso" como
obstáculo o facilitador de la autonomía popular 191
María Alicia Puente de Guzmán

Introducción 191
1. Aclaraciones básicas y propuestas 192

1.1. Poder religioso y poder de lo religioso 193
1.2. Grado y tipo de agresión y despojo 195
1.3. Defensa o rebelión 196

2. Algunos movimientos socio-religiosos armados en la región nort-occidental 196

2.1. En el tiempo de la conquista 196
2.2. En el tiempo de la colonia (1616) 197
2.3. En el tiempo de la nueva dependencia. Religión y fueros (1856-1876) 198
2.4. En el inicio de la institucionalización de la Revolución. Movimiento cristero con sus dos momentos: 1926-1929 y 1935-1939 199

3. Hacia una comprensión general 201
4. Reflexión final 204
Bibliografía 205

Testimonio
El quinto centenario: la conquista-evangelización 207
Juana Vázquez Vázquez

Declaración de Santo Domingo 211

1. Las identidades 211
2. Las invasiones 212
3. Las luchas 213

Presentación

Fundada en 1973, la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA) es una institución científicamente autónoma, que trabaja en estrecha colaboración con las iglesias latinoamericanas.

La CEHILA tiene por finalidad fundamental promover el estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina, por medio de obras de conjunto en diversos niveles (académico-científico, nivel medio, clases populares), y por diferentes tipos de expresión (libros, folletos, boletines, audiovisuales). Al mismo tiempo forma un personal que pueda impartir Historia de la Iglesia, ya sea con un énfasis más científico, ya sea con un énfasis más pastoral. Para ello organiza cursos —largos y cortos— en diversos países.

La Comisión realiza anualmente una Asamblea en la que los coordinadores regionales y de los distintos proyectos, discuten los trabajos que se llevan a cabo. También se organiza anualmente, al mismo tiempo que la Asamblea, un simposio sobre un tema particular de la Historia de la Iglesia en Latinoamérica. Estos simposios han alimentado las investigaciones de la CEHILA durante sus diecinueve años de vida.

Justamente, del 11 al 13 de octubre de 1989, en Santo Domingo, República Dominicana, tuvo lugar el XVI simposio anual de la CEHILA: *Sentido histórico del 500 aniversario (1492-1992).* En el evento participaron especialistas del continente y algunos provenientes de Europa, así como representantes de comunidades indígenas y negras.

El tema del encuentro surgió de la convicción de que hoy, cuando las contradicciones Norte-Sur se tornan centrales, es necesario volver a aquel lejano 1492, pero mirándolo desde la perspectiva del indio, del negro, del mestizo, del mulato, de la mujer, del campesino, del obrero, del marginal latinoamericano, y preguntarnos por su *sentido.* ¿Qué significa para nosotros, hoy, 1492? ¿Cómo interpretar la larga historia de invasiones que comenzaron en 1492, y que ciertamente no han terminado en 1992?

Y, en efecto, en el simposio —cuyas principales ponencias reunimos en este volumen— se puso de manifiesto que 1992 es más que una fecha. Es sobre todo la ocasión de hacer un balance de estos 500 años, leyendo los hechos desde el "reverso de la historia", esto es, desde la

mirada de las grandes mayorías latinoamericanas, cada vez más excluidas de los beneficios de la sociedad por el actual proyecto neoliberal. Por supuesto, todo ello con una gran honestidad histórica a fin de tratar de liberarnos de los prejuicios, las interpretaciones estrechas y los ocultamientos interesados, propios de las denominadas "leyenda negra" y "leyenda blanca".

En este sentido, conviene recordar que son innumerables los testimonios de misioneros, cronistas, obispos, indígenas, autoridades coloniales, etc., que prueban de manera irrefutable la atroz destrucción de personas, pueblos y culturas que produjo la conquista y la colonización europeas. Lamentablemente, todavía hoy resulta sumamente difícil para muchos apartarse del punto de vista del dominador, el cual oculta y tergiversa importantes aspectos de la realidad.

Ahora bien, si en la CEHILA nos interesa esta mirada histórica, es justamente en función de la actual situación latinoamericana y caribeña, y de la solidaridad con los pobres de hoy. Por lo tanto, el acercamiento histórico que aquí se ofrece no está movido por el puro interés académico ni por la simple fijación a situaciones anteriores, por más dolorosas y traumáticas que ellas nos parezcan, sino por la miseria actual y la convicción de que sólo un pueblo que tiene memoria, puede transformar la situación que vive y construir un mundo distinto.

De ahí que tal como lo señala la *Declaración de Santo Domingo,* emitida por los participantes en el encuentro —su texto cierra esta obra—, el *sentido histórico* de los 500 años de la expansión colonial de Occidente en tierras americanas, surge para nosotros de identidades concretas y rostros inconfundibles: los indios y negros, y sus descendientes mestizos y mulatos.

Ciertamente, desde 1492 Occidente ha pretendido erigirse soberbiamente en centro del mundo. De allí que la conquista y la colonización de América haya sido un largo proceso de 500 años de invasión y opresión. En efecto, durante estos siglos no han cesado el genocidio, el etnocidio, la destrucción de la naturaleza, de la cultura y la religión de nuestros pueblos.

No obstante, todas las ilusiones de los dominadores —tanto los de ayer como los de hoy— han resultado vanas. Y es que éstos han sido también 500 años durante los cuales aquellas identidades populares, conflictivas, rechazadas y marginadas, han crecido, han madurado y se han entrelazado, fundando nuestra historia y nuestro *sentido histórico.*

Por ello, el *sentido histórico del V Centenario* apunta finalmente a las luchas populares del continente, luchas que han procurado rescatar vidas, culturas y religiones sojuzgadas. Sí, como afirma la *Declaración* antes mencionada, los hombres y las mujeres que las han protagonizado nos señalan el rumbo de la historia, el *sentido histórico* de estos 500 años, y el futuro de la misión de las iglesias.

Guillermo Meléndez

1492: análisis ideológico de las diferentes posiciones (*)

Enrique Dussel

En el año 1988 se produjo en México un debate sobre el significado de 1492 [1], lo que mostró la necesidad de clarificar el sentido "ideológico"

---

* Versión ampliada de la ponencia originalmente presentada en el Simposico de Santo Domingo (N. E.).

[1] Algo antes de la polémica, Guillermo Correa escribe un artículo con el título: "Se levanta la voz indígena para impugnar la celebración del V Centenario", en: *Proceso* (México), 516, 22 de septiembre (1986), págs. 44-47, donde se dan testimonios de las posiciones de Leopoldo Zea, Miguel León Portilla, Abelardo Villegas, el autor de estas líneas, y otros. La polémica comenzó con el artículo de Leopoldo Zea, donde se preguntaba "¿Qué hacer con el V Centenario?", a lo que Edmundo O'Gorman respondió con "¿Qué hacer con Leopoldo Zea?", en: *El Día* (México), 28 de agosto (1987). E. O'Gorman había escrito, por otra parte, años antes, tres artículos en *La Jornada Semanal* (del 19 de mayo, 30 de junio y 7 de julio de 1985), contra la posición de León Portilla. Este le responde el 4 y el 11 de septiembre de 1988 con "Las elucubraciones del inventor de la *Invención de América*", en: *El Día* (México), de dichas fechas, donde la polémica se personaliza más y más: "Someter a juicio, y condenar con saña, a quienes no aceptamos su *Invención de América,* es la actitud beligerante del señor doctor Edmundo O'Gorman" (pág. 1). O'Gorman escribió nuevamente otros artículos el 18 y el 25 de septiembre, y el 2 de octubre sobre "Quinto Centenario del 12 de octubre de 1492. La visión del vencido", en: *Ibid.,* (1988), donde acusa a León Portilla de haberse retractado de su primitiva tesis sobre el "encuentro". A lo que le responde Miguel León Portilla con: "Y, ¿qué hacer con Edmundo O'Gorman?", en: *El Día,* 2 de octubre (1988).
El 13 de octubre de 1988 se leía en *El Día* (México): "Les aguaron la celebración del 12 de octubre" (pág. 1). Donde se dice que ante la estatua de Colón "los indígenas gritaban consignas tales como: *Cristóbal Colón al paredón; si Zapata viviera, con nosotros estuviera; ¡Cuauhtémoc, Cuauhtémoc!"*. Y subiéndose los indígenas a la estatua de Colón, arrojaron al suelo las flores que un grupo de hispanistas había colocado minutos antes.
Llaman la atención artículos como el de Germán Arciniegas, "El capitán y la india", en: *La Nación* (Buenos Aires), 25 de julio (1980, donde se "juega" con la relación del padre y la madre de Garcilaso de la Vega (y donde el español queda muy bien parado, el "capitán").
Ya en 1990, Silvio Zavala escribió "Reflexiones sobre el descubrimiento de América", en: *La Jornada Semanal* (México), Nueva Epoca, 33, 28 de enero (1990), págs. 19-24, comentarios de obras recientes sobre nuestro tema (otros artículos, como por ejemplo, "De las varias maneras de ser indigenista", en: *Ibid.,* 2 de octubre, 1988, etc., se mantienen siempre a un

de las diversas posiciones, que es lo que aquí nos proponemos exponer. En realidad, las diferentes interpretaciones que desde el presente se realizan sobre el 1492, dependen de *posiciones ideológicas* que los mismos expositores, o las instituciones, poseen hoy sobre el pasado, con conciencia explícita o implícita.

Por otra parte, recuerdo claramente que en su discurso inaugural, Felipe González —al hacerse cargo del gobierno de España por primera vez, como primer ministro de la social democracia, en 1982—, indicó que a los diez años (en 1992) se festejaría de manera muy especial el evento del 1492. España, que intentaba entrar al Mercado Común Europeo, tendría al 1492 como una de sus "glorias" a las que podía referirse ante sus iguales europeos. Es evidente que esta "gloria" es hoy manejada por España mucho más que hace diez años, y en función, justamente, de su política de integración europea —y, no tanto, en cuanto intento de comprensión o apoyo a América Latina—. Por ello, el hecho de que el 1992 haya sido fijado por Europa como el año de su unidad económica nos indica, sin lugar a dudas, que los 500 años tienen un significado particular. Hace cinco siglos Europa salió del muro que el mundo islámico le había construido durante más de ocho siglos —hace trece siglos, en aquel 711, había comenzado la ocupación de la Península Ibérica por parte de los bereberes musulmanes del norte de Africa—. En 1992 se cierra, entonces un ciclo en la Historia Mundial. Deseamos pensar su significado desde la perspectiva de diferentes posiciones ideológicas —todas ellas "objetivas", "reales", científicamente descriptibles, y no por ello menos opuestas unas a otras, porque surgen y se fundan en diferentes praxis en el presente—.

Por nuestra parte, en 1984, en el contexto de un seminario organizado en México sobre "La idea del descubrimiento" [2], comen-

---

a un nivel informativo). En "Estado de la cuestión del V Centenario" (siempre en *El Día*,16 de octubre, 1988), quiso servir de mediador entre los polemistas.

L. Zea volvió aún sobre el tema con otro artículo, "¿Qué hacer con quinientos años?", en: *El Día,* 23 de julio (1989), págs. 19-21 (en una posición que podríamos llamar "crítica" ante el evento). Por nuestra parte nos situaremos, como podrá verse, adoptando una actitud diferente a todos los autores nombrados, y a partir de lo expuesto desde nuestras primeras obras históricas en 1966 —en nuestra tesis doctoral sobre *El episcopado hispanoamericano como defensor del indio,* defendida en La Sorbonne en dicho año, ya nos colocábamos *desde la perspectiva del indio*—.

Además de todo lo indicado, véase por último el número de septiembre de 1988 de *Cuadernos Americanos,* sobre la problemática del "Quinto Centenario", con trabajos de Manuel Lizano, Jorge Llosa, Janice Th. de Silva, Antonio Núñ;ez Jiménez, Leopoldo Zea, Silvio Zavala, etc.

[2] Véase mi artículo "Del descubrimiento al desencubrimiento (Hacia un desagravio histórico)", en: *El Día,* 9 de diciembre (1984), págs. 4-7 (publicado nuevamente en *Le Monde Diplomatique,* 76, abril (1985), págs. 28-29). Como hemos dicho más arriba, desde nuestras primeras obras, en 1964, vimos ya la importancia de un replanteo total de la Historia Mundial, para descubrir el lugar de América Latina, del "indio" —desde el cual comenzamos nuestra interpretación—. Véase mi artículo "Amérique Latine et conscience chretienne", en: *Esprit,* Juillet (1965), págs. 2-20. Lo mismo en "Iberoamérica en la historia universal", en: *Revista de Occidente* (Madrid) 25 (1985), págs. 85-95. "El Otro" —nuestro maestro parisino

zamos este debate que ahora intentamos continuar, en donde expusimos la idea de "encubrimiento", por una parte, y la necesidad del "desagravio" al indio, por otra; ideas que serán retomadas posteriormente por otros autores.

Por otra parte, opinamos, el tema se presta para poder contar con lo mejor del pensamiento filosófico actual. En efecto, cuando Karl Otto Apel nos habla de una "comunidad de comunicación" [3], tema que posteriormente Jürgen Habermas desarrolla como "acción comunicativa" [4], nos permiten situar exactamente nuestra problemática. Tanto el "indio" en el pasado, como en el presente la realidad y el pensamiento del mundo "periférico" (el Tercer Mundo en su sociología, filosofía, teología, etc.), son los "excluidos", los "afectados" por el "consenso" (Verständigung) al que llega el ejercicio de la racionalidad europea (hoy igualmente estadounidense y japonesa), la del "centro" [5].

1. Las posiciones ideológicas adoptadas "desde Europa"

Aunque parezca obvio, he reunido en primer lugar las posiciones ideológicas que se constituyen "desde" Europa (el "desde" no es geográfico, sino ideológico; es "desde-donde" existencial y efectivamente se plantea la cuestión, no importando si se es español, alemán o mexicano). Sólo en la segunda parte adoptaremos otro punto de vista y todo cambiará, como por efecto de una revolución copernicana.

1.1. 1492: la "invención" de América

En la lista de posibles posiciones ideológicas —sin conciencia de tal, por supuesto—, no podemos dejar de recordar la interpretación que,

---

Levinas, de la década del sesenta en París, nos sugirió el tema del indio como Otro—, en su exterioridad, es el origen de una diferente interpretación de la historia. Véanse mis obras: *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t. I, capítulo 3; *Filosofía de la liberación,* capítulo 2.3. Es por ello que cuando Tzvetan Todorov, que trabajó en México, escribió posteriormente su *La conquista de América,* no pudo ignorar nuestros trabajos, y aplicó la misma hipótesis: "el Otro", categoría de Emmanuel Levinas aplicada al indio —lo que le dio un gran resultado—, pero no se hizo referencia a toda una "Filosofía de la Liberación" que desde los fines de la década de los sesenta venía trabajando con las mismas categorías. Lo importante, sin embargo, son las ideas, no sus autores.

[3] Véase de Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt, 1973, t. I-II; *Die "Erklaeren: Verstehen" Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*. Suhrkamp, Frankfurt, 1979; *Diskurs und Veranwortung,* Suhrkamp, Frankfurt, 1989.

[4] Véanse, entre otras, las siguientes obras de Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp, Frankfurt, 1968; *Theorie des Kommunikativen Handerlns*. Suhrkamp, Frankfurt, 1981, t. I-II; *Moralbewusstsein und; kommunikatives Handeln*. Suhrkamp, Frankfurt, 1983.

[5] Véase sobre el particular mi trabajo "Un comentario a la *Introducción de la transformación de la filosofía* y la filosofía de la liberación", a publicarse en *Argument* (Hamburg) y *Philosophical Forum* (New York), donde esbozamos una crítica desde una perspectiva latinoamericana.

en 1957, propusiera el historiador Edmundo O'Gorman, en su obra *La invención de América* [6]. La tesis, de inspiración heideggeriana, y no sin influencia del pensamiento del filósofo español exiliado del franquismo José Gaos, tiene las virtudes de una interpretación ontológica que supera las anécdotas superficiales. Si se toma como punto de partida el "ser-en-el-mundo", todo des-cubrimiento (en el sentido de la *alethéia* griega) pre-sub-pone, como pre-existente, lo ya dado en el mundo de la vida cotidiana. Es decir, la idea del "des-cubrimiento", que pudo no darse en la conciencia histórica de un Cristóbal Colón,

> ...es el resultado final e ineluctable de un desarrollo hermenéutico condicionado por la previa idea de que América es un *ente* investido desde siempre, para todos y en todo lugar de un ser predeterminado [...], una cosa en sí [7].

O'Gorman, en bellas páginas, va mostrando cómo, en realidad, desde el *mundo* (en su sentido ontológico existenciario heideggeriano) de Colón o de Américo Vespucio, las cosas fueron manifestándose diacrónicamente. El "ser-americano" va *apareciendo* en el antedicho mundo concreto desde la anterioridad del "ser-asiático" de las islas y tierras encontradas en el Mar Océano. En realidad, histórica o biográficamente, en su conciencia real, Colón nunca superó —o no quizo superar, porque era el fracaso de su intento— el "ser-asiático" de las tierras "halladas" o "encontradas" —y, por lo tanto, para O'Gorman, ni siquiera "descubrió" América en el sentido cotidiano de la palabra—. Pero aun cuando se conoció el "ser-americano" de las tierras "halladas" aproximadamente en 1507 (un año después de la muerte de Colón), y gracias a la *Cosmographiae Introductio* y otras obras de ese año, tampoco ese acto fue un "des-cubrimiento":

> Cuando se dice que América fue descubierta tenemos un modo de explicar la aparición [...] de un ente —escribe magistralmente O'Gorman— ya constituido en el ser americano, pero cuando afirmamos que América fue inventada, se trata de una manera de explicar a un ente cuyo ser depende del modo en que surge en el ámbito de aquella cultura (occidental) [...]. El ser de América es un suceso dependiente de la forma de su aparición [...] como resultado de un acontecimiento que, al acontecer, constituye el ser de un ente [8].

De esta manera, la cultura occidental tiene "la capacidad creadora de dotar con su propio ser a un ente que ella misma concibe como distinto y ajeno" [9].

---

[6] Fondo de Cultura Económica, México.
[7] *Ibid.*, pág. 11.
[8] *Ibid.*, pág. 91.
[9] *Ibid.*, pág. 97.

O'Gorman ha logrado mostrar, quizá por vez primera de manera tan clara, la experiencia "real" e histórica que vivieron los protagonistas de aquel "evento *(Ereignis)*" entre 1492 y 1507 (unos quince años), en los cuales no había nada de lo que hoy llamamos "América", sino algo así como el "hallazgo", "encuentro" o "reconocimiento" geográfico y cultural de una parte oriental del Asia (que O'Gorman denomina tan estrictamente el "ser asiático" de la futura América).

Es decir, "desde" la "perspectiva europea" —y esto lo supone O'Gorman, pero no tiene conciencia *explícita* que se trata de una de las perspectivas posibles [10]—, hubo primero un "ser-asiático" de América —y Colón afanosamente se aferró a esta interpretación, porque, de no ser el Asia las tierras reconocidas, todos sus sueños de grandeza y riqueza quedaban destruidos, y sobre todo, dada la pobreza que fue descubriendo, de hecho, en el Caribe—, para sólo posteriormente aparecer en la conciencia explícita un "Nuevo" continente, cuyo nombre europeo fue "América" —por el geógrafo italiano que tuvo conciencia irreversible, en la "comunidad de comunicación" del "viejo" mundo, de lo meramente "encontrado", pero no "descubierto" con conciencia por Colón—.

O'Gorman llama "invención" al "ser-asiático" de la futura América, y aun al propio "ser-americano" (porque únicamente en el mundo europeo podía existir dicho tipo de "ser"). De lo que no se tiene conciencia es que incluso el "ser-americano", posterior al "ser-asiático", fue solamente europeo y sigue siendo, hasta el presente, una interpretación también *reductiva* del hecho de 1492.

1.2. 1492: el "des-cubrimiento" de América

En efecto, para Heidegger, el dotar de sentido al objeto (como para Husserl en este punto, y para evitar un idealismo absoluto) significa un encuentro de dos momentos:

---

[10] En un programa televisivo, en 1989, O'Gorman, para justificar su posición, explicaba que fuera de los europeos ningún otro sujeto cognoscente podía conocer a América como totalidad. Porque los indígenas tenían una visión absolutamente parcializada: sólo conocían su mundo, su etnia, su región, pero no tenían, como los descubridores, una visión de conjunto. Por supuesto que en esto O'Gorman tiene razón. Pero en lo que no tiene razón es en creer que los indígenas no tenían por ello *ninguna* interpretación del acontecimiento. Lo veremos esto más claro más abajo. Es decir, y siguiendo su propio método, para los indígenas nunca se dio la experiencia ni del "ser-asiático" (tan bien descrito por O'Gorman) ni el "ser-americano" (que fue una percepción *europea* del acontecimiento). Tuvieron otra experiencia: la del "ser-invadidos" o la del "acontecimiento *(Ereignis)*" del 1492 (o las fechas posteriores en que cada etnia o pueblo *vivió* la experiencia fáctica de la "invención", "descubrimiento" o "conquista") como un "ser-como-invasión"; o aún de otra manera: el 1492 como "No-ser-más". Para esta experiencia O'Gorman es ciego (ceguera de su punto de partida: paradójicamente, es un latinoamericano quien niega su punto de partida latinoamericano, y se sitúa siempre como europeo: ¿por qué? ¿cómo es esto posible? Deberemos ir respondiendo a estas cuestiones de fondo).

Ser verdadero quiere decir ser des-cubridor [11].

Con el estado de des-cubierto se muestran los entes justamente como entes que ya antes eran [...]. Semejante comprender entes en las relaciones que tienen bajo el punto de vista del ser, sólo es posible sobre la base del estado-de-abierto, es decir, del ser-descubridor del ser-ahí [12].

Es decir, constituir el sentido del "ser-americano" de lo "hallado" por Colón, evidentemente, no consiste en incluir en el mundo de Colón lo "ya-ser-americano". El "ser-americano" fue un acontecimiento llenado de sentido por una Europa posterior a Colón. Pienso, sin embargo, que O'Gorman llama "invención" lo que Heidegger denomina estrictamente "des-cubrimiento". América, en el sentido heideggeriano, fue "des-cubierta" primeramente como "asiática", pero no "inventada". "Inventar" significa algo así como dotar del ser a algo radicalmente no-existente, inexistente, creada *ex nihilo* (sería un idealismo absoluto). Muy por el contrario, aun en el sentido que quiere darle O'Gorman, el "ser" de las tierras "halladas", o meramente "encontradas", fue la síntesis de lo que "se manifestaba" (las islas, su clima, sus habitantes, sus palmeras...), y lo "puesto *(gesetzt)*" por el europeo: el sentido puesto por los europeos, de lo que los enfrentaba (ya existente, sin sentido europeo) [13] desde el "mundo" (desde donde se interpretaba al "objeto" hallado) europeo.

América no fue entonces "inventada" —desde la nada—; fue en cambio "des-cubierta" desde el mundo europeo. Dicho descubrimiento (sacarle el velo a lo en-cubierto), o la constitución [14] del sentido de lo "hallado" fue, históricamente, un proceso diacrónico que duró no sólo el tiempo del pasaje del "ser-asiático" al "ser-americano", sino aun la larga historia de lo que ese "ser-americano" llegó a significar para el europeo. Desde unas etnias de indígenas caribes sin cultura urbana, hasta el encuentro con el mundo mexicano o peruano, de altas culturas, de espléndidas civilizaciones, hasta el "patio trasero" de los Estados Unidos en la actualidad.

Sería un largo trabajo hermenéutico, que es necesario efectuar, el describir fenomenológicamente el cómo el "yo-europeo", por ejemplo de un Hernán Cortés, fue creciendo hasta constituirse en un "yo-divinizado". Leyendo la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada,

---

[11] *Sein und Zeit,* parágrafo 44, b. Max Niemeyer, Tübingen, 1963, pág. 219; trad. de José Gaos, FCE, México, 1968, pág. 240.

[12] *Ibid.,* c (págs. 227-228; págs. 248-249).

[13] Pero con "sentido" *desde* el "mundo" indio, como veremos posteriormente; y esto no lo puede ver E. O'Gorman por su europeísmo.

[14] Esta "constitución" de sentido de lo "hallado", que no es un mero "descubrir América" (como un ente ya con el sentido posterior), sino un irle dando sentido (no pre-existente) y *desde Europa,* es la gran propuesta de O'Gorman, irrebatible. Yo no pienso oponerme a esto; lo que rebatiré en su pretensión de ser la *única perspectiva posible.*

su libro IV, podemos observar este "desarrollo". El autor parte desde el "nacimiento de Fernando de Cortés" [15], y poco a poco va describiendo su llegada a Cuba, su paso de Yucatán a Veracruz, para que, al final de muchas no vanas peripecias, el mismo conquistador cambie su autopercepción y comience efectivamente a creerse prácticamente un "superhombre" *(Uebermensch)* divinizado, emprendiendo campañas que nunca hubiera intentado anteriormente.

Europa, desde su "centralidad", comienza a "des-cubrir" el mundo ignoto. Lo constituye ("Konstitution" en un sentido husserliano) desde su propia experiencia, y por ello le irá dando diversos "sentidos": el "Nuevo" Mundo (mítico, espectacular, imaginario más que real) será el lugar de los deseos no cumplidos del "Antiguo" Mundo. En este punto, de nuevo, el descubrimiento es otra invención de una "pulsión *(Trieb)*" europea (aquí habría que dejar que hablaran Freud, Lacan...); fantasía, realización de las utopías y de los milenarismos fracasados de Europa. De todas maneras, y siempre, la perspectiva parte de un "yo europeo" (*ego conquiro,* primero; *ego cogito,* después), fundamento ontológico de la interpretación de lo "encontrado", del "hallazgo" de 1492.

Sin lugar a dudas, Europa "des-cubrió" América, pero este hecho no es inocente ni deja de crear una ambigua responsabilidad.

1.3. 1492: la experiencia de la "conquista"

No es lo mismo ir al "descubrimiento" que ir a la "conquista". La conquista es un modo de la praxis, praxis de dominación, por medio de las armas. El "descubrimiento" es todavía un acto de conocimiento, tiene algo de renacentista, de científico (en el sentido de la "escuela de navegación" de Enrique el Navegante, príncipe portugués del siglo XV), de aventureros del Mediterráneo. La "conquista" nos habla de la "reconquista", aquella que los cristianos hispanos durante más de siete siglos llevaron a cabo contra los musulmanes. Desde el lejano 718, cuando comienza la reconquista en Covadonga, hasta el 1550 aproximadamente, cuando termina la ocupación de los imperios azteca e inca (algo más del 70% de la población del continente americano de la época), durante algo más de ocho siglos, España y Portugal tuvieron guerreros en las *fronteras* contra los "infieles". El "espíritu" de Guerra Santa contra los musulmanes se transformará, sin mucha conciencia, en la lucha contra los indígenas. Por ello, cuando Cortés, al lanzare contra los tlaxcaltecas, gritó: "¡Santiago, a ellos!" —moviendo su espada en señal de comenzar la batalla—, muestra un mismo *elan,* donde la fe

---

[15] Ed. UNAM, México, t. II, 1975, págs. 13ss. "Era mozo bullicioso y que con la viveza de su condición daba cuidado a sus padres; y como en él conocieron más inclinado a las armas que a las letras, le concedieron licencia para pasar a las Indias" (*Ibid.,* pág. 13). A las Indias pasaban los "inclinados" a *las armas.*

cristiana, el arma guerrera y el espíritu de cruzada se articulan como un todo.

La "conquista" es entonces una nueva manera de constituir el "sentido" del acontecimiento 1492. Desde el "mundo" de la España y Portugal antimusulmanas, el crecimiento de la Cristiandad es percibido como exigencia violenta, armada, guerrera. Una praxis de dominación total se justifica en la fe católica que legitima la praxis del "yo conquisto" —fundamento práctico del futuro "yo pienso" de Descartes, que es apenas la formulación ontológica anticipada en la realidad histórica por los Cortés, Alvarados, Pizarros, Alburquerques y demás conquistadores—. Sólo un Ginés de Sepúlveda tuvo la sinceridad de justificar esta posición ideológica, teológicamente, en pleno siglo XVI.

Pocos hoy pretenderían legitimar esta posición. Ideológicamente no tiene partidarios. Sin embargo, en el deseo de un festejo triunfalista, o en acciones tales como la reciente ocupación de Panamá (diciembre de 1989), puede verse esta misma voluntad guerrera, donde la razón ha dejado lugar a la violencia. La "razón teórica" de la aventura cuasicientífica del descubrimiento ha sido reemplazada por la "voluntad de poder" (nietzscheana).

1.4. 1492: el comienzo de la "evangelización"

Si observáramos nuestro evento 1492 desde una historia de la cultura, no podríamos dejar de denominarlo un inicio de un proceso de transculturación; o de la inculturización europea de las culturas amerindias. Desde una historia de las religiones, fue un gigantesco proceso de expansión de la religión cristiana sobre las diversas religiones amerindias [16]. Recuerdo haber visto en Colombo (Sri Lanka), en un famoso templo budista, la representación muy antigua en un fresco de la llegada de los "misioneros" budistas, alrededor del siglo VI de nuestra era, a la isla. Venían en un ataviado barco, con sus ropajes anaranjados; eran monjes con aureola de santidad sobre sus cabezas, con los textos budistas en sus manos. Sobre las playas, de rodillas, los primitivos singaleses (mucho más negros, casi desnudos, con ojos asombrados), recibían a aquellos enviados del cielo. Me pareció ver la llegada de los "doce primeros apóstoles" franciscanos, que en 1524 comenzaban su "misión" en México. Desde la conciencia de un creyente (cristiano, católico), eso fue el proceso de evangelización [17].

---

[16] Véase la clásica obra de Walter Krickeberg-Hermann Trimborn-Werner Mueller-Otto Zerries, *Die Religionen des alten Amerika*. Kohlhammer, Stuttgar, 1961, t. 7.

[17] Sobre el particular hemos escrito mucho. Véase en mi "Introducción" a la *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Sígueme, Salamanca, 1983 (con bibliografía, mapas, y descripción de los llamados "catorce ciclos evangelizatorios").

Si se admite que la religión cristiana era como el "fundamento del Estado" —formulación hegeliana criticada por Soeren Kierkegaard— hispánico y del de Indias (que el "Consejo de las Indias" arquitectonizada jurídica y políticamente, desde 1524), no se trataba sólo de la expansión del cristianismo (como religión) sino de un sistema completo (político, económico, cultural, etc.) que hemos llamado la "Cristiandad de las Indias" (como la denominaba Toribio de Mogrovejo). En efecto, lo que podría haber sido una gloria del catolicismo, la evangelización, en realidad fue un ambiguo proceso de justificación de la conquista violenta. De allí que no puedan lanzarse las campanas al vuelo en ningún tipo de festejos, de lo que en la historia no fue sino la legitimación del genocidio. Hubo, efectivamente, evangelización (y por ello hablar de una "segunda evangelización" es, al menos, de mal gusto, porque ningún pueblo se evangeliza por "segunda vez". ¿Qué se pensaría si alguien propusiera evangelizar nuevamente a Polonia o a Alemania?; ¡únicamente los que desconocen la historia se pueden proponer tales aventuras sin contenido!), pero fue debida a una muy particular manera de interpretar los acontecimientos por parte de los indígenas del "Nuevo" Mundo. El escándalo, sin embargo, fue esencial, y es a los indígenas a los que hay que dar el mérito de la primera evangelización (y a muchos misioneros, que oponiéndose a los españoles y a las instituciones de la Cristiandad, vivieron y murieron junto a los "pueblos indios", como fue el caso de los jesuitas de las "Reducciones" del Paraguay).

Es también una posición ideológica de muchos católicos el querer usufructuar hoy la "gloria" de la evangelización del siglo XVI, no tomando conciencia que más que una "gloria" es una grave "responsabilidad" que debiera despertar "conciencia ética *de culpa*", y no fácil alegría con ánimos festivos. Como tiempo de "luto" y "penitencia" comprenden hoy los mismos indios el 12 de octubre. ¿Cómo podría la Iglesia (desde un simple fiel, hasta un obispo o el Papa) festejar sobre el cadáver ausente de tantos usurpados en sus derechos?

1.5. 1492: el "encuentro" de dos mundos

Esta es una posición ideológica más reciente. Al intentar interpretar el 1492, ya en 1892 —que fue la primera vez que se celebró, como cuarto centenario, el descubrimiento—, las oligarquías latinoamericanas (desde la Argentina de Julio Roca hasta el México de Porfirio Díaz), y la propia monarquía española, encontraron dicha fecha oportuna para garantizar su propio poder. Por ello, era necesario exaltar la figura de Cristóbal Colón. Debe recordarse que el Papa León XIII, en 1892, escribió una encíclica en la que ponderaba la figura del descubridor (algunos incluso pensaron en presionar al Vaticano para beatificarlo). Era el momento de la reconciliación entre liberales y conservadores en América Latina, cuando la fundación del Estado había concluido su

primera fase. Las celebraciones miraron más hacia y desde Europa, que hacia y desde el indio.

No es difícil, entonces, que en este siglo —ante el quinto centenario—, dado el crecimiento de los movimientos indigenistas, la presencia de "populismos" (como el varguismo en Brasil, el peronismo en Argentina, el cardenismo en México, etc.), se desarrollara una ideología más conciliadora, que articulara los intereses contradictorios de obreros, campesinos, empresarios, desde la óptica de un capitalismo nacionalista. El "encuentro" de dos culturas, tomando a ambas como valiosas, es un gran paso adelante del siglo XX. No obstante, al mismo tiempo muestra una gran ambigüedad.

¡Hablar de "encuentro" de lo que fue un violento genocidio! Pensar que el mestizaje —fruto de la relación Cortés-Malinche, tantas veces recordada— es una gloria, olvidando que fue la perpetración del machismo", de la dominación de la mujer india por parte del varón europeo, primero; blanco, después; y, por último, oligárquico criollo, nos muestra que se trata de un "eufemismo". La ideología populista apoya la interpretación ideológica del "encuentro" de dos culturas. En realidad, la cultura europeo-ibérica troncó las culturas autóctonas, que subsistieron sólo mimetizadas en elementos dispersos de cultura, que pronto apenas sobrevivirán en el folklore, en la cultura popular dominada —y en extinción, si no se produce una revolución popular cultural como la intentada en Nicaragua por el Ministerio de Cultura en el tiempo de un Ernesto Cardenal, por ejemplo—.

1.6. La crítica profética de la conquista

Un nuevo sentido de 1492 fue el de aquella generación de profetas —que hoy todavía tiene sucesores en la Teología de la Liberación— que criticaron el descubrimiento, la conquista y el pretendido "encuentro", como siendo actos de dominación, como "destrucción de las Indias", como gravísimo pecado [18]. Para aquellos religiosos, en su mayoría teólogos de la liberación de la primera hora, Europa había constituido a los indígenas como objeto de rapiña, como mediación de enriquecimiento, cómo tiernas ovejas ante leones "de muchos días hambrientos" [19].

Desde el "mundo" —para hablar nuevamente como Heidegger—, desde la "comunidad de comunicación" hispánica —remitiéndonos a

---

[18] Bartolomé de Las Casas enjuiciaba de esta manera el proceso de la conquista: "tantos cautiverios, tantas usurpaciones de naciones y reinados ajenos y, finalmente, tan universales asolaciones y despoblaciones *ha sido pecado y grandísima injusticia*" (en: *Cláusula del testamento*. BAE, Madrid, 1957, t. V, pág. 540).

[19] Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. BAE, Madrid, 1957, t. V, pág. 136.

Apel—, los indígenas fueron constituidos como "entes" al servicio de los fines de los conquistadores, "excluidos" de la "comunidad de comunicación" como bárbaros, rudos, niños que deben ser educados para recibir por medio de la civilización el "ser humano" [20]. De hecho, se les negaba la racionalidad. Alguno de ellos planteó, justamente y por primera vez en la modernidad, el tema del derecho de los indígenas a recibir un tratamiento racional y no de violencia:

> La providencia divina estableció para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones [21].

La crítica profética de la conquista es una gloria de España.

Ningún otro poder colonial posterior tuvo tales profetas que criticaran tan claramente la empresa europea de ocupación violenta de la "periferia", del mundo colonial, del Tercer Mundo. Sobre esto se ha escrito mucho, y no deseo repetir [22].

1.7. 1492: el origen de la "modernidad"

Ideológicamente el 1492 pude ser todavía situado de una manera que tiene importancia en la discusión actual. Se trata de la interpretación de la modernidad.

En efecto, la cuestión de la "modernidad" está en el centro de un cierto discurso reciente [23]. En general se piensa que la "modernidad" se origina sea en el Renacimiento italiano, sea en la Reforma protestante; se explicita teóricamente en la *Aufklärung* y se afianza políticamente en la Revolución Francesa (antecedida por la inglesa, un siglo antes). Como puede observarse, todos estos fenómenos son intra-europeos. Esto significa que los europeos no tienen de sí mismos una interpretación histórico-mundial. Pienso que, muy por el contrario, el fenómeno que lanzó a Europa a auto-interpretarse de manera completamente nueva

---

[20] Véase mi artículo "La cristiandad moderna ante el Otro. Del indio rudo al *bon sauvage*", en: *Concilium,* 150 (1979), págs. 498-506.

[21] Bartolomé de Las Casas, *De unico vocationis modo* (1536). FCE, México, 1975, págs. 65-66. Bartolomé propone ya, entonces, a la argumentación racional como medio evangelizatorio —como anticipación por siglos de las posiciones actuales, por ejemplo, de un J. Habermas o K. O. Apel.

[22] En *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. Sígueme, Salamanca, 1978, hemos reunido algunos de nuestros trabajos sobre Bartolomé.

[23] Véase, por ejemplo, Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of nature*. Princenton University Press, 1979; J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*. Minuit, Paris, 1979; G. Vattimo, *La fine della modernitá: nichilismo ed ermeneutica nella cultura posmoderna*. Garzanti, Milano, 1985; y el estudio de J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

fue, exactamente, la expansión que se produjo en 1492, donde un "Nuevo Mundo" —para Europa fue "Nuevo"— vino a cambiar *cotidiana* y *geopolíticamente* la vida y el pensamiento de todos los europeos —y, por supuesto, la vida y el pensamiento de todos los pueblos "impactados" en la "periferia" por tal evento—.

Europa, sin notarlo casi, se transformó en el "centro" de la *recién nacida empíricamente Historia Mundial*. Hasta el 1492, las historias de todas las culturas habían sido, inevitablemente, "regionales". Aun las culturas euro-asiáticas (desde el Imperio romano o las cristiandades del Mediterráneo hasta la China, mediando todos los reinos musulmanes) no tenían *empírica o fácticamente* una experiencia de la "mundialidad" de la historia. Sólo con los portugueses (que articularon Europa con el Asia oriental) y con los españoles (que unieron Europa con América, y de allí con el Asia de las Filipinas), la Historia Mundial llegó *por primera vez* a ser un "hecho" de la vida cotidiana y científica. Europa comienza a ser el "centro", y todo el resto de la Humanidad es constituida como "periferia" (primero como "periferia" colonial, posteriormente neocolonial, y actualmente como un Tercer Mundo "subdesarrollado"). Pienso que este "hecho", el 1492, inicia exactamente esta "centralidad" europea y es el *fundamento* de lo que hoy se denomina "modernidad".

Esta sería ya una toma de posición ideológica, la mía, la nuestra como personas del Tercer Mundo "periférico". Cuando Europa no tiene conciencia de su "ser-centro" es, simplemente, porque confunde su "particularidad" con la "universalidad" humana en general. "Lo europeo" es "lo humano". Saberse "centro", en cambio, es tomar conciencia al mismo tiempo de cuatro momentos: 1) es tomar conciencia de ser "centro"; 2) con respecto a una "periferia" distinta; 3) en un planeta que es la "totalidad" que los engloba en la diferencia; 4) con conciencia ética de ejercer una "dominación" como "centro" sobre la "periferia".

Creerse simplemente "universal" como europeo, es caer en cuatro errores: 1) confundir el "centro" con la "universalidad" humana; 2) enjuiciar a la "periferia" por ser no-centro simplemente como no-humana; 3) no conocer la verdadera "universalidad planetaria" con sus diferencias; 4) declararse inocente de una dominación que se ejerce invisiblemente.

Colocar por ello el 1492 como origen de la modernidad es ya, para el mundo "periférico", un gran avance ideológico en la comprensión del mundo actual, donde las tensiones Oeste-Este dejan ahora prioridad a la dominación Norte-Sur. El 1492 deviene una fecha crucial en este análisis con intención práctica política.

2. La "revolución copernicana" del sentido del 1492: la invasión de un continente

Se trata ahora de producir un cambio radical de "perspectiva". Es necesario abandonar el "ser-en-el-mundo" europeo (sea como invención,

descubrimiento, conquista, encuentro desde Europa de otra cultura, aun como crítica de los profetas cristianos-europeos de la dicha conquista, y, por fin, del mismo 1492 como origen de una modernidad "europea"). Ahora nos situaremos en "otro-mundo", o mejor, en el "mundo-del-Otro" [24]: el del habitante autóctono de este continente sin nombre (o mejor, con muchos nombres, el que los diversos pueblos o etnias le fueron dando regionalmente). Debemos situarnos, no desde las carabelas de Cristóbal Colón y gritar: "¡Tierra!", sino desde las playas de las islas, y meternos en los ojos de los taínos o caribes, y revivir la experiencia de "ver" aquellos enormes monstruos de madera que como "casas flotantes" (al decir de los mensajeros de Moctezuma) en el océano, se acercaron desde el Este, desde donde "nace el Sol". Es necesario ahora tomar como punto de perspectiva el "mundo indígena" (que es la perspectiva actual del latinoamericano, sea indio o negro, mestizo o blanco, pues todos sufrimos por igual la "invasión" reciente en Panamá, y todos debemos llenar los formularios en Estados Unidos y enrolarnos en la casilla de los "latinos" [25], nueva "etnicidad" inventada por los "anglos" de ese país).

La limitación metafísica de la ontología heideggeriana (lo mismo que la "comunidad de comunicación" de Apel o la "acción comunicativa" de Habermas) consiste en que, aunque se habla del "ser-con *(Mitsein)*" [26] (o de "comunidad" a la manera de Peirce), siempre se parte del sí-mismo, del nosotros-mismos, del *Dasein* como centro del mundo. Por ello la interpretación de la "invención de América" toma, en primer lugar, a Colón y al *Dasein* europeo como centro del mundo. Y, en segundo lugar, a lo encontrado en el Mar Océano como un *ente. Esto es exacto en la historia y en la realidad de los hechos. En efecto, el hombre europeo consideró lo encontrado como un ente, una cosa. No lo respetó como "el Otro", como otro mundo, como el más-allá* de toda constitución posible de sentido desde el mundo colombino. Por ello, plantéo magistralmente O'Gorman el comienzo de un discurso, pero no continuó su despliegue (y por lo mismo cayó en un error de proporciones, por unilateralidad).

---

[24] Y esta es, entonces, la tesis fundamental de toda la Filosofía de la Liberación, que venimos sustentando desde 1969. Sería larga la bibliografía que se podría traer a cuento en este lugar. Escribíamos en 1976: "El rostro del otro, primeramente como pobre y oprimido, revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular. El rostro mestizo surcado por las arrugas del trabajo centenario del indio, el rostro de ébano del esclavo africano [...]. El otro, la alteridad metafísica, la exterioridad en el nivel antropológico, es primeramente social, histórico-popular" (*Filosofía de la Liberación*. Argument, Hamburg, 1988, parágrafo 2.4.5.).

[25] En dicho tipo de formularios, se pregunta: negro (no "latino"), indio (no "latino"), blanco (no "latino"). Es decir, se puede ser indio mexicano, negro portorriqueño, blanco argentino, pero todos son "latinos". Somos los despreciados, por debajo aun de los "blacks" (también injustamente discriminados), como el sector humano más despreciado. Somos hoy, *todos* los latinoamericanos, los indios "invadidos" de ayer.

[26] *Sein und Zeit*, parágrafo 26. Véase mi obra: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, parágrafos 13-15 (2a. ed., Edicol, México, 1977, t. I, págs. 98 ss.).

Si usando el mismo método heideggeriano nos situamos ahora desde el *Dasein-habitante* de este continente, la persona que mora en este espacio nuestro, la descripción no sería simplemente la inversión de la anterior, sino que consistiría en reconstruir un sentido *distinto* de lo que aparece en el horizonte de su mundo *propio*.Túpac Amaru, en el bando que se encontró en su bolsillo en el momento de su arresto, en 1781, había escrito:

> Por eso, y por los clamores que con generalidad han llegado al Cielo, en el nombre de Dios todopoderoso, ordenamos y mandamos, que ninguna de las personas dichas, pague ni obedezca en cosa alguna a los ministros europeos intrusos [27].

Del latín *intruo* (meterse violentamente al interior), *intrusión* significa penetrar a un mundo, el del Otro, sin derecho, sin permiso, entrometerse. Para aquel gran rebelde inca, los europeos eran en nuestro continente: "intrusos". Desde Europa, en posición extrema, se da la "invención" de América; desde nuestro "mundo" ese hecho es experimentado como "intrusión", pero, más claramente aún, como "invasión".

En efecto, el 11 de febrero de 1988, representantes de la Asociación Indígena Salvadoreña (ANIS), en el *I Encuentro Espiritual y Cultural,* repudiaron la "*invasión* extranjera de América" y declararon "un alto al genocidio y etnocidio de subpueblos y culturas, así como el rechazo total a la celebración de los 500 años de la *invasión extranjera*" [28].

La "invasión" es ahora una categoría interpretativa existenciaria, tanto como la "invención", el "descubrimiento", la "conquista" —y aun la evangelización"—. Para el indígena, ante el desconocido europeo, su primer *pathos* fue de "desconcierto": un no saber qué pensar ni hacer. En el propio mundo del originario morador americano ese hombre europeo, blanco, a veces rubio, con caballos nunca vistos, con perros sanguinarios tampoco conocidos, con cañones de pólvora, con corazas de hierro, la única posibilidad ante lo extraordinario fue considerarlo un "dios":

> En verdad infundían miedo cuando llegaron. Sus caras extrañas. Los señores (mayas) los tomaron por dioses, Tunatiuh [29] durmió en la casa de Tzumpam [30].

---

[27] B. Lewis, *La rebelión de Túpac Amaru.* Sela, Buenos Aires, 1967, pág. 421.
[28] *El Día* (México), 12 de febrero (1988), pág. 6.
[29] Se trataba del sanguinario Pedro de Alvarado, lugarteniente de Cortés, que como era rubio le llamaban "el Sol" (Tunatiuh).
[30] *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles,* II, 148. FCE, México, 1950, pág. 126. Véase Nathan Wachtel, *La visión des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole,* Gallimard, Paris, 1971.

El 6 de marzo de 1985, el "Consejo Indio de Sudamérica" escribe en su "Declaración de la Comisión Internacional CISA por los derechos humanos de los pueblos indios":

> Con seguridad que el genocidio perpetrado sobre los judíos por el régimen nazi de la Alemania de Hitler pasaría a ser un hecho minúsculo. Con seguridad que todos los jefes políticos y eclesiásticos del Imperio español serían condenados, unos a morir en la horca, otros a cadena perpetua. Con seguridad que se haría justicia perpetua [31].

En una "Consulta Indígena" realizada en México, por CENAMI, en octubre de 1987, sobre *500 años de evangelización en México,* los indígenas mismos declaran:

> Hemos sido engañados de que el descubrimiento fue bueno. El día de la raza nos alegramos cuando tenemos claras las consecuencias. Sería bueno que las comunidades recibieran algún libro o folleto de lo que realmente fue. Para que todos sepamos en qué estamos esclavizados [32].
>
> No necesitamos (el 12 de octubre) fiesta, pues estamos en un velorio. Se comentó que el Papa Juan Pablo II había pedido este novenario para hacer la celebración, a lo que se contestó observando que él puede escuchar nuestra palabra. El Papa está puesto para servir a la Iglesia y nosotros somos Iglesia [33].
>
> Hoy la conquista sigue. Que en nuestra conclusión quede la conquista como algo terrible, como un día de luto [34].
>
> No queremos celebrar una fiesta, si los misioneros llegaron con los españoles a conquistar. No vinieron como hermanos, como dice el Evangelio, sino a esclavizarnos. Siento tristeza [35].

Esto es exactamente lo que nos relatan los antiguos códices del siglo XVI, cuando nos dicen:

> El 11 Ahuau Katun, primero de la cuenta, es el katún inicial, fue el katún en que llegaron los extranjeros, de barbas rubicundas, los hijos del sol, los hombres de color blanco. ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron! Del Oriente llegaron los mensajeros de la señal de la divinidad, los extranjeros de la tierra. ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque

---

[31] Citado en *500 años de evangelización en México.* CENAMI, México, 1987, pág. 27.
[32] *Ibid.,* pág. 187.
[33] *Ibid.,* pág. 197.
[34] *Ibid.,* pág. 198.
[35] *Ibid.,* pág. 199.

vinieron!, los grandes amontonadores de piedras; los falsos dioses de la tierra que hacen estallar fuego al extremo de sus brazos [36].

Es una invasión inesperada. Por ello, el Emperador Moctezuma de México, de refinada cultura y extrema educación,

...consultando a los suyos dijeron todos que sin falta, era venido su antiguo gran señor Quetzalcóatl, que había dicho que volvería y que así venía de la parte del Oriente [37].

Desde su perspectiva, la llegada de los intrusos extranjeros, de los invasores, era algo muy distinto que la sutil descripción de O'Gorman de aquello del "ser-asiático" al "ser-americano". En realidad los indígenas eran asiáticos por su raza, lengua, religión, cultura, etc.; habían venido del Asia por el estrecho de Bering, habían sido influenciados por las culturas del Pacífico. Desde ese su mundo asiático en su región americana, no tuvieron categorías apropiadas para interpretar a los intrusos invasores. Unicamente pudieron pensar que eran dioses; cuando descubrieron que eran sanguinarios hombres... ya fue tarde:

Luego que las conocieron (a las ovejas: los indios), como lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos se arrojaron sobre ellos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen; sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por las extrañas y nuevas y varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad [38].

Desde el "mundo", desde la subjetividad del indio, el 1492 tiene un sentido propio. Y es de preguntarnos: como cristianos, ¿cuál debe ser nuestra opción ideológica? ¿Ponernos en el lugar de Colón o Cortés, en el mundo del descubridor-conquistador (y aun del evangelizador), o en el mundo y la subjetividad del indio invadido? Esta es la cuestión que debemos responder en estos días.

No puedo continuar el tema porque se ha transformado en algo más largo de lo pensado. Me hubiera gustado exponer la larga historia del "sujeto" histórico fundamental, de "los de abajo". Sería la larga historia de seis rostros pobres, de "los Pobres", de "el Otro" de nuestra historia invertida. Sería la historia de la resistencia y la rebelión, de las luchas y la esperanza de:

[36] *El libro de los libros del Chilam Balam,* II, 11 Ahuau. FCE, México, 1948, págs. 124-125.
[37] Josué de Acosta, *Historia natural,* VII, cap. 16. BAE, Madrid, 1954, pág. 277.
[38] Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias, op. cit.,* pág. 137.

1. Los indios, los primitivos habitantes, hasta hoy.
2. Los negros traídos del Africa, transterrados y tratados como bestias, como mercancías, hasta hoy.
3. Los mestizos, hijos de Cortés (el padre dominador) y de Malinche (la madre que traiciona a su pueblo): hijos de nadie.
4. Los campesinos, que después de la emancipación a comienzos del siglo XIX, serán la gran mayoría de la población pobre, explotada.
5. Los obreros industriales que, desde finales del siglo XIX, se apiñan en los barrios industriales de Buenos Aires, São Paulo o México, y después un poco en todas partes, los explotados del capital.
6. Los marginales, por último, que dejando el campo llegan a las ciudades para engrosar un inmenso ejército de trabajo de reserva, que nunca podrán trabajar, porque el capital "periférico" es débil, por ser, por su parte, explotado por el capital "central".

Es desde ese "sujeto" histórico, desde los pobres, que debe plantearse la cuestión de la "evangelización". En efecto, ellos sufrieron el escándalo de que la conquista fuera simultáneamente un proceso misionero. El violento guerrero, como Cortés, iba junto al misionero que pretendía hablarles del Dios cristiano, el Jesús que fue crucificado por los poderosos de su época proclamando: "¡Bienaventurados los pobres!" —en nombre del cual el indio era crucificado en las cruces de las encomiendas, las haciendas, las minas de plata... Sin embargo, dichos pueblos de los pobres tuvieron una creadora recepción del cristianismo desde el Crucificado, con el que se identificaron (entendiendo que los soldados romanos de otrora, eran ahora los soldados españoles; y que los Caifás y Anás de Jerusalén, eran ahora los cristianos mismos que los condenaban). En otro lugar deberemos extendernos sobre el "misterio" de la conversión al cristianismo de los pueblos indios latinoamericanos.

Esos pobres deben ser, todos ellos como *pueblo,* el sujeto histórico de la liberación futura. Hoy, ante la crisis que se ha producido en el mundo, cuando las contradicciones Norte-Sur se han tornado centrales, será necesario volver a aquel lejano 1492, pero será necesario mirarlo desde la perspectiva, desde la mirada del indio, del negro, del mestizo, del campesino, del obrero, del marginal latinoamericano, y preguntarnos por su "sentido". ¿Qué significa para nosotros, hoy, 1492? ¿Cómo interpretaremos la larga historia de invasiones que comenzaron en 1492,

La cruz entre la espada y el indígena

Rodolfo R. de Roux

1. Una mirada atrás hacia el porvenir

Hace unos cuarenta o cincuenta mil años llegaron por el estrecho de Bering los migrantes asiáticos que descubrieron América. Sus descendientes, junto con los de muy posteriores oleadas migratorias por el Pacífico, ocuparían paulatinamente, a lo largo de milenios, los inmensos territorios que van desde Alaska hasta Tierra del Fuego. A espaldas de lo que ocurría en el resto del mundo, se irían construyendo luego maravillosas culturas como la maya, la azteca y la inca.

Un buen doce de octubre de hace apenas cuatrocientos noventa y siete años, dos carabelas y una nao castellanas al mando de un genovés acostaron en una isla del Caribe. Su verdadero éxito no fue llegar a América; otros ya lo habían hecho antes, incluso europeos, como los vikingos. La importancia del acontecimiento radica en que los castellanos llegaron, regresaron y volvieron. Es decir, establecieron una comunicación estable que abrió las puertas a la expansión conquistadora europea encabezada por españoles y portugueses, quienes vieron en este Nuevo Mundo su propia porción de "Tierra Prometida", otorgada no ya por Yahvé sino por el Vicario de Cristo.

¿Qué vamos, pues, a celebrar en 1992? ¿El "descubrimiento" de América, su "invención" o su "invasión"? [1]. Por lo pronto, puesto que el "descubrimiento" fue mutuo, las celebraciones oficiales prefieren

---

[1] Cf. O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*. México, F.C.E., 1977, 195 págs. (2a. ed., corregida y aumentada); Dussel, Enrique, "Découverte ou invasion de l'Amérique? Vision historico-théologique", en: *Concilium*, Paris, No. 220, 1988, págs. 147-155; Ortega y Medina, Juan A., *La idea colombina del descubrimiento desde México (1836-1896)*. México, UNAM, 1987, 198 págs. El libro se divide en dos partes, la segunda de las cuales expone la controversia suscitada en México a partir de la tesis propuesta por Miguel León-Portilla sobre el "Encuentro de dos mundos" para celebrar el Quinto Centenario de lo que tradicionalmente se ha llamado "Descubrimiento de América". En esta polémica intervinieron, entre otros, Silvio Zavala, Edmundo O'Gorman y Enrique Dussel.

hablar piadosamente de "encuentro de dos mundos". Digo "piadosamente", pues el "encuentro" se convirtió rápidamente en conquista y drama. Uno de esos dos mundos sería terriblemente desestructurado y desculturado. Se trató, desde un principio, de un intercambio desigual.

Esta "destrucción de las Indias" fue un hecho. Admitirlo no significa caer necesariamente en la "leyenda negra", pero sí renunciar a la "leyenda blanca", aunque nunca han faltado quienes dedican toda una vida de arduo trabajo a la tarea de redorar blasones y de hacer olvidar una larga historia de barbarie instaurada en nombre de la civilización. Historia en la que el Occidente dominador se amparó en una religión y en una moral estatales para justificar el sometimiento de las culturas que no se le enfeudaran.

Sería excesivo decir que la brutal desestructuración del mundo indígena fue un hecho friamente calculado como instrumento para gobernar, poseer y expoliar. Tamaño trastorno fue resultado del encontrón de dos mundos muy diversos. Cuando son muy grandes las diferencias de organización política, social y económica, los niveles alcanzados de cultura material, las explicaciones religiosas, etc., no hay condiciones propicias para un verdadero "encuentro", sino para la dominación de un grupo sobre el otro.

Que todos los españoles no hayan sido sanguinarios ni todos los indígenas angelicales, no debe hacernos perder de vista quiénes fueron los conquistados ni que la justicia y el derecho estaban de su parte. El problema histórico no consiste en distribuir tardíamente irrisorias condenas o absoluciones junto con certificados individuales de bondad o de maldad. El problema consiste en comprender el proceso de desestructuración de un continente; comprender cómo una enorme masa humana fue conquistada, desposeída y diezmada. Y todo esto no como nostálgica mirada para alabar la belleza del muerto, sino porque perder nuestra capacidad de explicación y de indignación (o admiración) hacia el pasado, es también perderla para el presente. De nada sirve mirar en el retrovisor de la historia, si la memoria no excita la conciencia de lo que nosotros mismos estamos llamados a vivir. El pasado no se petrifica, sino cuando deja de tener futuro. Los quinientos años que se aproximan no son para conmemorar sino para rememorar, y acordarnos del porvenir.

La historia de la conquista de América es ejemplar en el sentido de que nos permite reflexionar sobre nosotros mismos, dado que los procesos de conquista del "otro" no han terminado; bajo nuestros ojos continúa la conquista de este continente con "las venas abiertas". Se podrían exponer aquí las estadísticas sobre miseria, mortalidad infantil, analfabetismo, condiciones de salud, insalvable deuda externa, supervivencia cada vez más dura de los pobres, violencia de los desesperados, "necesaria" represión para garantizar los intereses económicos nacionales e internacionales, etc. Voy a limitarme a recordar un episodio que me acompaña desde hace veinte años y que, desgraciadamente, no constituye una excepción en este celebrado "encuentro de dos mundos".

El 23 de diciembre de 1967, en vísperas de la fiesta de Navidad, siete colonos mataron a sangre fría a dieciséis indios cuivas. Los indígenas habían sido atraídos con ofrecimientos de comida hasta la hacienda "La Rubiera", en los Llanos orientales, en un sector de la frontera colombo-venezolana. Los aborígenes aceptaron los víveres y, mientras comían, los colonos los acribillaron a tiros y los remataron a machetazos. Luego cavaron una fosa, regaron los cadáveres con gasolina y les prendieron fuego. Al juicio, que duró veinte días, se llevaron los huesos semicalcinados de los dieciséis indios, entre quienes había mujeres y niños.

Los colonos fueron absueltos porque, como dictaminó el jurado de conciencia, procedieron "con plena buena fe, determinada por ignorancia invencible". Los inculpados no negaron su participación en el asesinato colectivo, pero dijeron, sencillamente, que "no sabían que matar indios era un delito". Se actualizaba así, trágicamente, la profética denuncia que antaño lanzara Bartolomé de Las Casas: "Ni matar ni robar indios se tuvo en estas Indias por crimen".

Vemos fácilmente por qué la celebración de los "Quinientos años" es ineludiblemente polémica. Se trata de recuerdos que, como una bomba de tiempo, hacen "tic-tac" en el presente y nos interpelan no sólo sobre lo que hemos sido, sino también sobre lo que somos. Es cierto que ya no podemos suprimir el sufrimiento y la injusticia pasados, sin embargo su recuerdo produce una distancia reflexiva frente a las ambivalencias de las tradiciones que nos constituyen como individuos y como naciones. Si nuestra identidad es en parte algo que nos viene dado, algo ya hecho e ineludible, ella es también nuestro propio proyecto. Si es imposible sustraernos a nuestras tradiciones, de nosotros depende *cómo* continuarlas.

2. Armas, astucia, virus y creencias

En 1556, Felipe II sucede en el trono a Carlos V. Transcurridos únicamente sesenta y cuatro años desde el primer viaje de Colón, España ha tomado ya el control de lo esencial de su vasto imperio colonial americano. ¿Cómo explicar semejante éxito? [2]. ¿Cómo dilucidar que, en un lapso de sólo quince años, dos inmensos imperios, el azteca y el

[2] Sobre el tema existe una abundante bibliografía. Remito al lector a algunos libros básicos en los que encontrará ampliados los aspectos que enumero sucintamente en el texto: Chaunu, Pierre, *Conquista y explotación de los nuevos mundos*. Barcelona, Labor, colección Nueva Clio, 1973, 368 págs.; Lafaye, Jacques, *Los coqnuistadores*. México, Siglo XXI, 1970, 188 págs.; Mahn-Lot, Marianne, *Una aproximación histórica a la conquista de la América española*. Barcelona, Oikos-Tau, 1977, 133 págs.; Romano, Ruggiero, *Les mécanismes de la conquête coloniale. Les conquistadores*. Paris, Flammarion, 1972, 182 págs.

inca, cuya población se contaba por millones, hayan caído en manos de *conquistadores* cuyo número jamás sobrepasó el millar? [3].

La superioridad del armamento español es un factor. Fue el encuentro de la madera contra el resistente acero de escudos, corazas, espadas, yelmos, guanteletes, alabardas, lanzas y mazas. Las armas de fuego dieron la posibilidad de combatir a distancia y de aterrorizar a los indígenas con las detonaciones de cañones, bombardas y arcabuces, que eran tomadas por truenos, signo de la cólera de los dioses. Los caballos, también desconocidos por los indígenas, otorgaron movilidad y sembraron desconcierto pues, en un principio, los nativos pensaron que jinete y cabalgadura eran un solo ser. Los perros, amaestrados para la cacería del indio, completaron la mortal panoplia.

No obstante, cuando se lee que en algunos combates la desproporción numérica era de cien, quinientos y hasta mil indios por un español, nos vemos obligados a concluir que no todo dependió de las armas. Hay que añadir la astucia y el sentido político con el que los conquistadores opusieron unas tribus contra otras. Hernán Cortés, quien obtuvo la alianza de los tlaxcaltecas contra los aztecas, contó con la ayuda de treinta y cinco mil indígenas cuando tomó Tenochtitlán. En el Perú, Francisco Pizarro aprovechó una guerra civil en el imperio inca por la sucesión al trono entre los hermanos Huáscar y Atahualpa, y se benefició de la alianza con el cacique Quilimasa.

No hay que olvidar que aztecas e incas habían establecido su dominación sobre otros pueblos. Los conquistadores atizaron hábilmente el resentimiento de los vencidos, quienes vieron la ocasión de vengarse de sus antiguos opresores. La vieja fórmula del "divide y vencerás" dio buenos dividendos a los españoles, que pudieron contar así con numerosos "colaboradores". En cierto sentido, y para su futuro infortunio, la conquista también la ganaron algunos indígenas.

Esto explica que, paradójicamente, la victoria de los españoles haya sido rápida, relativamente fácil y decisiva cada vez que afrontaron imperios poderosos y bien organizados, donde pudieron contar con las disensiones internas y con la complicidad de las tribus sojuzgadas. Por el contrario, les costó muchísimo trabajo imponerse sobre tribus aisladas a las que había que someter una tras otra y con las que la victoria no era jamás definitiva; con algunas de ellas los españoles no pudieron cesar de combatir durante trescientos años de imperio colonial [4].

---

[3] La expedición con la que Hernán Cortés conquistó el imperio azteca, se componía de quinientos soldados y un centenar de marineros; hacia finales de 1520, después de haber recibido refuerzos, Cortés contó con novecientos españoles bajo sus órdenes. En 1531, Francisco Pizarro partió de Panamá a la conquista del incario con tres bergantines, 37 caballos y 180 hombres.
Se ha estimado que si se hubiera concebido la idea de crear una orden de caballería con todos los *conquistadores*, su número no hubiera pasado de cuatro o cinco mil (Romano, *op. cit.*, pág. 65).

[4] Para una visión de conjunto sobre el tema, véase Oliva de Coll, Josefina, *La resistencia indígena ante la conquista*. Siglo XXI editores, México, 1974, 284 págs.

Lo que no lograron las armas y la astucia, fue completado por enfermedades hasta entonces desconocidas por los indígenas. La totalidad del continente americano había permanecido aislada del resto del mundo durante milenios y, por lo tanto, al abrigo de ciertos virus y microbios. Muy pronto se pudo verificar que aun el aliento de los blancos era letal. Viruela, sarampión, tifo, difteria y gripas, causaron más estragos que las armas, sobre todo en regiones densamente pobladas como México y Perú.

El sistema tributario, el trabajo forzado en mitas y encomiendas, el desplazamiento de poblaciones de "tierras calientes" a "tierras frías", la separación de hombres y mujeres, la desnutrición, las olas de suicidios señaladas por los cronistas, o los niños a quienes se dejaba morir, se conjugaron con guerras y epidemias para causar un impresionante colapso demográfico: en menos de cincuenta años desaparecieron las tres cuartas partes de la población indígena [5].

La religión también jugó su papel en la victoria de unos y en el descalabro de otros. El mismo año en que llegaron a América, los españoles derrotan definitivamente a los moros y trasladan a este "Nuevo Mundo" el espíritu de cruzada que los había animado en la lucha contra el "infiel". Ahora, convencidos de que Dios estaba de su parte, combatirán a los "idólatras" para arrancar sus almas de las garras del demonio; lógico, entonces, que se bautice a Atahualpa antes de matarlo, y a las indias antes de acostarse con ellas.

Las creencias de los indígenas, por el contrario, pusieron a éstos en un estado anímico de menor resistencia frente a los invasores. Las relaciones aztecas afirman que

> ...pocos años antes de la llegada de los hombres de Castilla hubo una serie de portentos y presagios que anunciaban lo que habría de suceder. En el pensamiento del señor Motecuhzoma la espiga de fuego que apareció en el cielo, el templo que ardió por sí mismo, el agua que hirvió en medio del lago, las voces de una mujer que gritaba por la noche, las visiones de hombres que venían atropellándose montados en una especie de venados, todo ello parecía presagiar que era ya el momento, anunciado en los códices, del regreso de Quetzalcóatl y los dioses [6].

---

[5] Mucho se ha discutido sobre la magnitud de la población indígena de América a la llegada de los españoles. La tesis "minimalista" de Angel Rosenblatt habla de 13 millones de habitantes, de los cuales cuatro corresponderían a México y tres al bloque andino: los actuales Ecuador, Perú y Bolivia. La tesis "maximalista" (S. F. Cook, W. Borah, L. B. Simpson) hace cálculos de cien millones y estima que la población de México central, a la llegada de Hernán Cortés, era de unos 25 millones. Las posiciones intermedias oscilan entre los 50 y los 80 millones (P. Rivet, B. Bennassar). Por otra parte, existe cierto consenso para decir que hacia 1570 no quedaban en la llamada América española (la más poblada) sino nueve millones de indígenas, de los cuales tres en México y uno en el Perú.

[6] León Portilla, Miguel, *El reverso de la conquista. —Relaciones aztecas, mayas e incas—*. Editorial Joaquín Mortiz, México, 1974 (4a. ed.), págs. 19-20.

En un principio el pueblo creyó que los extranjeros eran divinos; pero el furor y codicia de éstos hizo sospechar que se trataba simplemente de "popolocas", o sea, bárbaros. Los indígenas se las ingeniaron para comprobar el supuesto carácter sobrenatural de los barbudos invasores, y para ello se valieron del infalible método experimental: sumergir a un conquistador en el agua y sacarlo varias horas después para comprobar si estaba muerto; verificar que los hijos engendrados por los españoles con las indias eran seres humanos como cualquier otro.

También en el Perú, a la llegada de los europeos, se habían acumulado los augurios de acontecimientos nefastos e inminentes: un rayo caído en el palacio del Inca; un cóndor (mensajero del Sol) perseguido por halcones, precipitado en la gran plaza de Cuzco; y el recuerdo de la antigua profecía de Viracocha, que había anunciado la llegada de hombres extraños durante el reinado del décimo segundo Inca.

No sólo en Perú y México, sino también en otras partes del mundo americano estaba difundida la creencia en dioses civilizadores que, después de haber otorgado sus favores a los humanos, habían desaparecido prometiendo regresar. Lo desconocido, magnificado por un esquema mítico-religioso, simplificó la "entrada" de los españoles.

La derrota y la extraordinaria mortandad fueron un duro golpe a la confianza en el poder protector de las tradicionales divinidades tutelares. Con acento patético los sabios aztecas responden a los doce franciscanos llegados en 1524: "¡Déjennos pues ya morir, déjennos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto!" [7].

Para consolidar una dominación no bastan las armas; hay que desestructurar el universo simbólico del vencido. Pero también, para no naufragar en una existencia sin sentido, los vencidos necesitan creencias. Una nueva constelación religiosa vendría a mitigar la orfandad de un mundo.

La comprensión del catolicismo latinoamericano requiere, pues, una perspectiva histórica que, teniendo en cuenta los profundos remezones de la conquista y de la empresa evangelizadora (a la que no sin razón se denominó "conquista espiritual"), muestre cómo se construyó en América la única cristiandad colonial de la historia [8]. Cristiandad

---

[7] *Libro de los coloquios de los Doce,* citado en León-Portilla, Miguel, *op. cit.,* pág. 21.

[8] Corresponde a Enrique Dussel el mérito de haber planteado claramente el problema a través de numerosos escritos, entre los cuales destacamos su ya lejana *Historia de la Iglesia en América Latina*. Editorial Nova Terra, Barcelona, 1964. De manera amplia se ha tratado el asunto en la *Historia general de la Iglesia en América Latina,* publicada por la CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica) bajo la dirección del mismo Dussel. Para una visión sintética se leerán con provecho los artículos de José Oscar Beozzo, "L'évangélisation en Amérique Latine à la lumière de son histoire", en: *Lumen Vitae,* Bruselas, volume XXXIII, No. 2, 1978, págs. 137-172, y del historiador catalán Josep Barnadas, "Fe cristiana y situación colonial en América Latina", en: *Concilium,* No. 90, diciembre de 1973, págs. 121-127, donde se esbozan los problemas planteados a la conciencia cristiana por las diferentes formas de situación colonial.

colonial en la que se establecieron, en nombre de los valores del Occidente cristiano, relaciones de opresores a oprimidos desposeídos de sus propios valores culturales.

Frente a estas agresiones, y en parte como su fruto, se desarrolló un sincretismo de denominación católica que jugó un papel de primer orden como factor de integración del individuo y de la colectividad frente a la desintegración social y la anomía que acompañan a los procesos de desculturación [9]. Algunos autores han mostrado cómo ese nuevo lenguaje religioso y simbólico fue a veces el único que le quedó al dominado para cuestionar al opresor, sin correr el riesgo de que éste lo aplastara y para exigirle una "conversión", es decir, el abandono del lugar del poder dominador que el opresor ocupa [10].

3. Al servicio de Dios, de Su Majestad y del oro

Desde la segunda expedición de Cristóbal Colón, que parte de Cádiz el 25 de septiembre de 1493, se pasa del "descubrimiento" a la explotación. Primero, es la ocupación de Santo Domingo; después, la de Puerto Rico y Cuba. Hacia 1515 las Antillas, vaciadas de población autóctona y de tesoros, se convierten en trampolín para la búsqueda de nuevas tierras y riquezas en "Tierra Firme". En 1521 Cortés ya habrá tomado Tenochtitlán. En 1533 le llega el turno a Cuzco, capital del incario. A mediados de siglo el pabellón español ondea a lo largo y ancho de todo un continente. El formidable engranaje de la conquista se ha movido oficialmente "al servicio de Dios y de Su Majestad", ideales adecuadamente complementados por el apetito aurífero.

Para comprender el papel jugado por lo religioso no hay que olvidar que, después de casi ocho siglos de guerra contra los moros (la "Reconquista"), España se organiza como Estado por medio de la asociación de reinos (Castilla, León, Aragón) y de poderes fraccionales (feudales y cooperativos) que tendían a la disgregación. Política, social, económica, cultural, lingüística y racialmente, la realidad española era bastante heterogénea. El Estado había precedido a la Nación; ésta tendría que surgir de aquél.

El catolicismo se convierte entonces en el cemento ideológico de tan variopinto mosaico. Para el óptimo cumplimiento de tamaña misión es apenas lógico que el Estado vele celosa y eficazmente sobre la Iglesia, a la que controla como institución. Sin embargo, la Iglesia fue mucho más que un simple "aparato" del Estado; en cuanto universo discursivo de éste, ya lo había sometido.

---

[9] Cf. Antoine, Charles, "La religion populaire en Amérique Latine", en: Delumeau, Jean (bajo la dirección de), *Histoire vécu du peuple chrétien*. Privat, Toulouse, 1979, tomo II.

[10] Véase, por ejemplo, el sugestivo trabajo de Eduardo Hoornaert, "La evangelización según la tradición guadalupana", en: Seladoc, *Religiosidad popular*. Editorial Sígueme, Salamanca, 1976, págs. 260-279.

Donde mejor se deja ver esta dependencia recíproca es en el llamado *Patronato Real,* otorgado por bulas papales de 1501 y 1508. El Patronato Real, que funcionó en Hispanoamérica durante todo el período colonial, implicaba el poder básico de nombrar clérigos en las colonias, y el poder adicional de administrar jurisdicciones eclesiásticas y rentas, lo mismo que el de vetar las bulas papales. Con ello la Corona podía decidir qué clérigos habían de ser nombrados, adónde tenían que ir, cuáles serían los límites de sus jurisdicciones y cuánto se les debía pagar. A cambio de este control y de la dosis de legitimación que le reportaba, la Corona proporcionaba a los clérigos seguridad, medios de subsistencia, privilegios y autoridad.

La protección estatal resultaba beneficiosa para la Iglesia en momentos en que tenía que hacer frente al cisma de la Reforma protestante, cobijada ésta bajo el amparo de otros Estados nacionales. España no tardaría en ganarse la bien merecida reputación de "martillo de los herejes" y adalid de la catolicidad. Español y católico serían un pleonasmo.

El apoyo real también interesaba para la expansión de la fe en tierras del "Nuevo Mundo", empresa que la Iglesia no estaba en condiciones de asegurar por su propia cuenta y a la que daba una enorme importancia. Sugerentemente se ha escrito que, en 1490, a un hipotético visitante de Marte

> ...le hubiera parecido que en ocho siglos de lucha entre la Cruz y la Media Luna (el Islam), era esta última la que estaba en camino del triunfo final. El futuro parecía estar no con Cristo, sino con el Profeta [11].

En el siglo XVI, con el "descubrimiento" de América, el panorama de la expansión cristiana se iluminó de repente. Por primera vez la cristiandad tenía la posibilidad de cumplir con sus pretensiones universales.

Las remesas de clérigos que pasaron a la América española venían, pues, con un doble papel: como representantes de una Iglesia con proyectos de hegemonía mundial y como funcionarios y representantes de un Estado con pretensiones universales. Clérigos y conquistadores servían a Dios y a Su Majestad, quienes se servían mutuamente. La espada ofreció protección; la cruz legitimación [12].

---

[11] Latourette, Kenneth Scott, *A history of the Expansion of Christianity* (7 vols.). New York and London, Harper, 1937-1945, vol. III, pág. 2.

[12] Tenemos un conocido ejemplo de esta función de legitimación en el *Requerimiento*. Este documento, que los conquistadores debían leer a los indígenas antes de sojuzgarlos, expone con argumentación teológica los "justos títulos" que asistían a los españoles para conquistar a los nativos "infieles". El jurista Juan López de Palacios Rubios elaboró el Requerimiento en 1513, por encargo de los Reyes Católicos.

Legitimación que resultó extremadamente dolorosa para la conciencia de algunos valerosos obispos y misioneros [13], testigos de las mayores iniquidades y de que la predicación del Evangelio, "justo título" de la presencia española en América, no era ni el único ni el principal móvil de los conquistadores. Como respondió con franca brutalidad Francisco Pizarro a un clérigo de su compañía que le exhortaba a no expoliar a los indígenas del Perú, sino a hacerles conocer al verdadero Dios: "No he venido por tales razones. Yo he venido a quitarles el oro" [14].

La búsqueda del vellocino de oro americano comenzará pocas horas después de la primera recalada de las naves castellanas. Hay por lo menos ciento cuatro referencias al oro en el *Diario* del primer viaje a Colón.

Con el paso del tiempo la quimera del oro crecería. Y es que detrás del mito de *El Dorado,* había una realidad. Contantes y sonantes fueron las ciento ochenta y una toneladas de oro y dieciséis mil toneladas de plata que, entre 1500 y 1650, llegaron oficialmente a Europa desde América, a las que hay que añadir las grandes cantidades que debieron arribar por medio del contrabando [15].

Los conquistadores estaban convencidos de que este "nuevo mundo les ofrecía la posibilidad de enriquecerse de manera súbita y prodigiosa. Para lograr su propósito estaban dispuestos a arrostrar las más extremas penurias, a hacer gala de la más cruel brutalidad y a jugarse la vida tras la incierta esperanza de obtener de golpe la riqueza que les hiciera "valer más" y les diera "honra", librándolos definitivamente de la necesidad de trabajar, algo considerado como denigrante para un "hidalgo" [16].

Complemento del imaginario aurífero, el imaginario religioso considerará los sufrimientos concomitantes a la búsqueda del oro como forma terrenal de expiación de la voracidad y violencia causantes de tantas "muertes palpables que, por estas partes, están engastadas en este oro y esmeraldas que los más buscan y los menos gozan" [17].

---

[13] Véase, por ejemplo, el ya clásico libro de Lewis Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América.* Aguilar, Madrid, 1967, 335 págs. (primera edición en inglés, 1948) y Enrique Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres, 1504-1620.* México, Centro de Reflexión Teológica, 1979.

[14] "Esta declaración aparece en un memorial sin fecha enviado al rey por Bernardino de Minaya y hallado en el Archivo General de Simancas, Sección de Estado, leg. 892, fol. 197 y ss.". Nota de pie de página en Hanke, Lewis, *op. cit.,* págs. 25-26.

[15] Cf. Elliot, J. H., *El viejo mundo y el nuevo. 1492-1650.* Madrid, Alianza Editorial, 1972, pág. 79.

[16] Como escribe Juan de Castellanos en sus *Elegías de varones ilustres de Indias:* "Pero tengamos oro por agora/ Porque con él después todo se dora" (Parte II, Elegía IV, Canto II). Sobre el tema de la sed de oro, asociada al deseo de "valer más" y de conocer una promoción social, véase el trabajo de José Durand, *La transformación social del conquistador.* México, Porrúa y Obregón, 1953, 87 págs.

[17] Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias,* libro XXXII, cap. 3.

Junto a las muertes "funestas y ejemplares" de conquistadores para quienes el hambre de oro se convierte en instrumento de perdición, los cronistas no olvidan señalar los prodigios que Dios puede realizar a través de las riquezas, las *gesta Dei per aurum*. Oro y Evangelio no son incompatibles. El preciado metal no es necesariamente "estiércol del demonio". También puede ser prenda de la ayuda de Dios e instrumento de las santas empresas de Fernando el Católico y de Carlos V, considerados por un sector de la población española como "emperadores escatológicos" [18].

> ...El oro es exçelentissimo; del oro se hace tesoro, i con él; quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo, i llega a que echa las ánimas al Paraíso [19].

El célebre aforismo de Colón que, según varios comentaristas, alude a las indulgencias que la Iglesia puede dispensar, expresa un aspecto de esa religión del mercader del siglo XV en la que

> ...la devoción se introduce en la mercancía; Dios tiene su cuenta en los libros de las compañías mercantiles. Pero la mercancía invade también la devoción: las indulgencias hacen que se parezca la comunión de los santos a un inmenso banco, con sus transferencias y giros [20].

Por otra parte, en ese contexto apocalíptico y mesiánico de finales del siglo XV, el oro adquiere características "salvíficas" [21]. Se pensaba entonces que la abundancia de la población india pagana, revelada a la cristiandad europea, anunciaba el inminente fin del mundo, pues era ya posible cumplir las palabras de Cristo según las cuales, una vez predicado el Evangelio a todos los pueblos, vendría el final de los tiempos (Mateo 24, 14).

---

[18] Sobre Carlos V como "buen pastor", realizador de la utopía de una sociedad sencilla y natural, véase Maravall, José Antonio, *Carlos Quinto y el pensamiento político del Renacimiento*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960, págs. 224-231.

[19] *Raccolta di documenti e studi publicati dalla reale commissione colombiana pel quarto centenario dalla scoperta dell'America*. Roma, Cesare di Lollis editore, 1892-1894, tomo 2, pág. 201.

[20] Rapp, Francis, *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*. Paris, P.U.F., collection Nouvelle Clio, 1971, págs. 287-288.

[21] Sobre el ambiente de mesianismo y milenarismo apocalíptico de la época, véanse Phelan, John Leddy, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. University of California Press, Berkeley, 1956; Baudot, Georges, *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*. Toulouse, Privat, 1976, 554 págs.
Sobre "Oro, religión del mercader y franciscanismo" y "Oro y escatología", véase la documentada tesis de Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid, Casa-Museo de Colón y Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983, págs. 122-125; 132-144.

La liberación del Santo Sepulcro, en manos de los musulmanes, sería otro de los acontecimientos cuya realización anunciaría el fin del mundo. Para convertir a los indígenas y para liberar a Jerusalén se necesitaba dinero, mucho dinero. Fácilmente se le dio un tinte escatológico y providencial a la magnitud de los tesoros auríferos y argentíferos escondidos en las minas americanas. Esta mística espiritualización del oro no iba a ser incompatible ni con la masacre de los indios ni con la codicia terrenal.

El servicio de Dios, de Su Majestad y del oro, se mezclaron, pues, en dosis variables. Si en un extremo del espectro tenemos el caso de algunos abnegados misioneros y en el otro extremo el de gente para la cual no había más dios ni ley que el oro, es probable que la mentalidad de la mayoría se encuentre expresada por Bernal Díaz del Castillo, compañero de armas de Hernán Cortés, quien escribió lapidariamente que habían actuado "por servir a Dios y a Su Majestad, y dar luz a los que estaban en tinieblas, y también por haber riquezas" [22].

Todo queda así mezclado en las convenientes proporciones que permiten al colonizador (al de ayer y al de hoy) obtener el poder por el expolio sin paliativos y el pillaje sin rodeos, al mismo tiempo que afirma estar en su derecho pues tiene una alta misión que cumplir: servir a Dios y al rey, propagar la doctrina cristiana y los valores de la civilización. El colonizador no puede renunciar a tener la conciencia tranquila, aunque con los hechos niegue los altos ideales que invoca. Una extraña esquizofrenia lo habita.

[22] Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* editada por Ramón Iglesia. México, 1943, tomo II, pág. 394.

Hermenéutica Bíblica India. Revelación de Dios en las religiones indígenas y en la Biblia (Después de 500 años de dominación) (*)

Pablo Richard

1. El trauma indígena frente a la Biblia

La primera experiencia de los indígenas con la Biblia fue traumática. En la conquista y colonización de América la Biblia fue normalmente utilizada como instrumento de dominación y de muerte. Un dicho popular en Guatemala dice así:

> Cuando llegaron los españoles nos dijeron a nosotros los indígenas que cerráramos los ojos para orar. Cuando abrimos los ojos, nosotros teníamos su Biblia y ellos tenían nuestra tierra.

Este trauma histórico de los indígenas con la Biblia se expresa también en aquella famosa carta abierta que varios movimientos indígenas escribieron a Juan Pablo II, cuando éste visitó el Perú:

> Nosotros, indios de los Andes y de América, decidimos aprovechar la visita de Juan Pablo II para devolverle su Biblia, porque en cinco siglos no nos ha dado ni amor, ni paz, ni justicia.
> Por favor, tome de nuevo su Biblia y devuélvala a nuestros opresores, porque ellos necesitan sus preceptos morales más que nosotros. Porque desde la llegada de Cristóbal Colón se impuso a la América, con la fuerza, una cultura, una lengua, una religión y unos valores propios de Europa.

---

* Versión ampliada de la ponencia originalmente presentada en el Simposio de Santo domingo (N. E.).

> La Biblia llegó a nosotros como parte del cambio colonial impuesto. Ella fue el arma ideológica de ese asalto colonialista. La espada española, que de día atacaba y asesinaba el cuerpo de los indios, de noche se convertía en la cruz que atacaba el alma india.

Este es un texto duro, pero expresa bien ese trauma que experimentan los indígenas frente a la Biblia. Este trauma se profundiza hoy con la experiencia de las sectas fundamentalistas, y las manipulaciones que todavía hacen muchas iglesias de la Biblia contra la religión y la fe de los indígenas. A menudo también el trabajo bíblico mejor intencionado ignora o subvaloriza las tradiciones religiosas indígenas, y la Biblia misma llega a ser la causa de esa ignorancia o falta de interés por la revelación en las tradiciones indígenas. Una vez un indígena panameño me dijo: "Ustedes con su Biblia nos han dañado el alma". Es triste escuchar ésto, pero es muy real.

También nosotros, biblistas o agentes de pastoral no-indígenas, vivimos un trauma con la Biblia cuando hemos tenido la posibilidad de una inserción profunda en la cultura y religión indias. Quedamos tan maravillados con la tradición religiosa indígena, con la experiencia de Dios en dicha tradición y con la fuerza religiosa indígena que los ha hecho sobrevivir 500 años a pesar del cristianismo, que nos parece *inadecuado* hablar de nuestra Biblia, tan distante en el tiempo y en el espacio, y tan enajenada culturalmente por la interpretación colonial occidental.

Todo lo anterior nos exige conversión y el compromiso de elaborar una hermenéutica liberadora en el contexto de estos 500 años de evangelización, colonización y conquista espiritual.

2. La revelación de Dios en la tradición religiosa india

2.1. Insuficiencia de los instrumentos teológicos y magisteriales tradicionales de discernimiento

En un principio la opinión dominante de los misioneros fue considerar la religión indígena como pagana, idolátrica, e incluso demoníaca. Todavía hoy la actitud hacia las religiones indígenas es de ignorancia, sospecha o menosprecio. Sin embargo, estas opiniones están, por lo menos *oficialmente,* superadas. El *Concilio Vaticano II* exhorta así a los fieles que trabajan entre los pueblos no-cristianos: "familiarícense con sus tradiciones nacionales y religiosas; descubran, con gozo y respeto, las semillas de la Palabra que en ellas se contienen" (*Ad gentes* 11). Pide igualmente "un diálogo sincero y paciente para descubrir las riquezas que Dios, generoso, ha distribuido a las gentes" *(Idem.).*

Con su trabajo (la Iglesia) consigue que todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres y en los ritos y culturas de estos pueblos, no sólo no desaparezca, sino que se purifique, se eleve y perfeccione para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre (*Lumen gensium* 17).

El Concilio reconoce una preparación de la revelación evangélica:

Dios, creando y conservando el universo por su Palabra (cf. Jn. 1,3), ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo (cf. Rom.1, 19-20)... después cuidó continuamente del género humano, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras... De este modo fue preparando a través de los siglos el camino del Evangelio (*Dei verbum* 3; cf. también *Lumen gensium* 16).

Habla también de la revelación en forma universal y optimista:

El Santo Sínodo profesa que el hombre "puede conocer ciertamente a Dios con la razón natural, por medio de las cosas creadas" (cf. Rom.1,20); y enseña que, gracias a dicha revelación, todos los hombres, en la condición presente de la humanidad, pueden conocer fácilmente, con absoluta certeza y sin error las realidades divinas, que en sí no son inaccesibles a la razón (*Dei verbum,* 6; cf. también *Gaudium et spes* 58, sobre la relación entre Evangelio y cultura).

Pablo VI, en esta misma línea, decía refiriéndose a las religiones no-cristianas, texto que también podríamos aplicar a nuestras religiones indígenas milenarias:

La Iglesia respeta y estima estas religiones no cristianas, por ser la expresión viviente del alma de vastos grupos humanos. Llevan en sí mismas el eco de milenios a la búsqueda de Dios; búsqueda incompleta pero hecha frecuentemente con sinceridad y rectitud de corazón. Poseen un impresionante patrimonio de textos profundamente religiosos. Han enseñado a generaciones de personas a orar. Todas están llenas de innumerables "semillas del Verbo" y constituyen una auténtica "preparación evangélica" (*Evangelii nuntiandi* 53).

He escuchado también a algunos agentes de pastoral, en su intento de valorizar las religiones indias, decir que ellas representan en América Latina lo que significó el Antiguo Testamento para el Nuevo Testamento.

Todo lo anterior significa un avance enorme sobre las posiciones colonizadoras y fundamentalistas anteriores de las iglesias. Son referencias útiles y necesarias, pero nuestra experiencia y reflexión actual nos lleva más allá de ellas, sin negar para nada el valor que ellas en sí mismas tienen.

Hoy, después de 500 años de intentos diversos de evangelización, descubrimos que la experiencia de Dios de parte de los pueblos indios,

es una experiencia milenaria (los testimonios remontan al menos a 10 mil años atrás, si bien es en los tres últimos milenios que se da ya una teología expresa y elaborada), cuyo desarrollo y profundidad nos llena de admiración y respeto. Las religiones indígenas, además de vivificar durante milenios la vida de los pueblos indígenas, han sobrevivido a 500 años de agresión política, cultural y teológica. Más aún: han sido las religiones indias las que han permitido a los pueblos indios resistir y sobrevivir, muchas veces a pesar y en contra de la evangelización cristiana. La tradición religiosa indígena ha mostrado también una inmensa vitalidad para asumir lo mejor de la tradición cristiana, incorporándola e interpretándola en sus propias estructuras religiosas y culturales. La fe indígena ha sido creadora y portadora de las mejores tradiciones de la religiosidad popular, y ha logrado síntesis teológicas propias (de las cuales hablaremos más adelante).

Por eso es que la designación de la tradición religiosa indígena como "preparación evangélica" o como portadora de "semillas de la Palabra" es correcta, pero insuficiente. Creo que en las religiones indígenas no sólo encontramos "semillas" de la Palabra, sino que la revelación se ha desarrollado en ellas como un un árbol entero, con raíz, tronco y amplio ramaje. También es insuficiente hablar de "preparación evangélica", pues los sabios y teólogos indígenas tuvieron mayor capacidad que los misioneros para re-conocer e identificar el Evangelio cuando éste llegó confundido y mezclado en la conquista y colonización de América. No solamente fueron capaces de apropiarse correctamente del Evangelio, sino que han sido capaces de rescatarlo y de salvarlo contra todas las manipulaciones que la conquista y la "evangelización" hicieron de él. Con ésto no estamos canonizando ni sacralizando a las religiones indígenas, sino apenas cuestionando los criterios con los cuales las discernimos y juzgamos.

2.2. Algunos elementos teóricos para una Hermenéutica Bíblica India

Es necesario construir un instrumento hermenéutico diferente para interpretar las tradiciones religiosas indígenas. Un primer elemento para ello es la distinción tradicional y muy ortodoxa entre Biblia y Palabra de Dios. La Biblia es un instrumento para la revelación de la Palabra de Dios. Esta Palabra de Dios es una realidad mucho más amplia que la Biblia: está en la Biblia, pero también antes y después de ella. Dios es un Dios vivo, que se comunica con nosotros desde la creación del mundo y sigue comunicándose hoy. La Biblia nos transmite de una manera plena, inspirada y con autoridad la Palabra de Dios, sin embargo ella no agota toda la Palabra de Dios. La Biblia ciertamente nos revela la Palabra de Dios, pero también nos revela dónde y cómo Dios se ha revelado en toda la humanidad, y dónde y cómo se revela hoy en

nuestra historia. Esta fuerza del texto bíblico era llamada por los Santos Padres: *Sentido espiritual* [1]. Citemos dos textos patrísticos que nos pueden iluminar en esta búsqueda. El primero, de San Agustín, dice así:

> La Biblia, el segundo libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de la fe y de la contemplación, y para transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios [2].

El segundo texto es de Casiano:

> Instruidos por aquello que nosotros mismos sentimos, ya no percibimos el texto como algo que sólo oímos, sino como algo que experimentamos y tocamos con nuestras manos; no como una historia extraña e inaudita, sino como algo que damos a luz desde lo más profundo de nuestro corazón, como si fuesen sentimientos que forman parte de nuestro propio ser.
> Insistimos: no es la lectura la que nos hace penetrar en el sentido de las palabras, sino la propia experiencia nuestra adquirida anteriormente en la vida de cada día [3].

Apliquemos ahora lo anterior a las tradiciones religiosas indígenas. A la luz del texto de San Agustín podríamos decir que el cosmos, la cultura y la religión india es el *primer* "libro" de Dios [4]. Allí los indios descubren la revelación de Dios y se comunican con él. La Biblia es el *segundo* libro de Dios, para ayudarnos a descifrar ese primer "libro" indio de la revelación de Dios. La lectura de la Biblia nos devuelve la mirada de fe y de contemplación (que hemos perdido por la conquista y la ideología dominante occidental) para captar esa realidad cósmica, cultural y religiosa india, como una gran revelación de Dios. Esta lectura espiritual de la Biblia no subvaloriza, ni mucho menos destruye, la revelación de Dios en el mundo religioso indígena, sino muy por el contrario, la considera el *primer* libro de Dios y la descubre como una gran epifanía de Dios. Este tipo de lectura es antagónico a la lectura fundamentalista y colonizadora de la Biblia, que ignora o destruye la revelación de Dios en el libro de la vida y, finalmente, también en la misma Biblia.

---

[1] Este es el tema central de mi artículo "Lectura popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la liberación", publicado en *RIBLA* (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana), Nº 1, 1988, págs. 30-48.
[2] Citado por Carlos Mesters en: *Flor sin defensa*. Ediciones CLAR, Nº 16, Bogotá, 1984, pág. 28.
[3] *Collationes* X,11.
[4] Usamos la palabra "libro" en un sentido analógico, comparativo, simbólico. La tradiciones religiosas indígenas se expresan a veces en textos, pero sobre todo en ritos, símbolos, mitos, y en la tradición oral.

El texto de Casiano nos lleva más lejos todavía, y responde mejor a la experiencia religiosa de los indígenas. El mundo religioso indígena es tan rico y profundo que cuando los indios leen la Biblia, no solamente la leen o la oyen, sino que la construyen, la dan a luz, a partir de su propia experiencia religiosa. No es solamente la lectura de la Biblia la que los lleva a penetrar en el sentido de las palabras, sino la experiencia religiosa india anterior a la Biblia y a la lectura de ésta. En la interpretación india de la Biblia hay una producción de sentido que viene de la experiencia religiosa anterior, que los indios han desarrollado durante miles y miles de años.

La hermenéutica clásica nos habla de la Biblia como *canon*. Esto se puede entender en un sentido pasivo y en un sentido activo. En un sentido pasivo, la Biblia es canon porque contiene todos los libros aceptados por la Iglesia como libros inspirados. Cuando terminó el período apostólico, se cerró el canon de los libros inspirados. Pero también la Biblia es canon en un *sentido activo*. Canon significa medida. Un metro, un litro, un kilo, son medidas o cánones establecidos para medir o pesar las cosas. De manera semejante, la Biblia es también un canon, es decir, una "medida" para "medir" la Palabra de Dios. La Biblia es el criterio establecido para discernir la Palabra de Dios en la historia: en la humanidad y en el cosmos. No podemos discernir la revelación de Dios de cualquier manera o en forma arbitraria; lo debemos hacer de una manera canónica, esto es, de acuerdo a la Biblia como canon establecido. Por lo tanto, hablar de la Biblia como canon no es reducir toda la revelación de la Palabra de Dios al texto bíblico (como hace el fundamentalismo), sino utilizar la revelación que se contiene en la Biblia como criterio de discernimiento y de interpretación de la Palabra de Dios en toda la historia humana, desde la creación hasta el fin del mundo. Si aplicamos lo anterior al mundo religioso indígena, podemos afirmar que la lectura de la Biblia no sustituye o anula la tradición religiosa indígena, sino que es un instrumento para discernir la presencia y revelación de Dios en esa tradición religiosa indígena. La Biblia recupera así la *autoridad espiritual* que le es propia, y deja de ser el instrumento autoritario de represión religiosa y cultural, tal como fue utilizada en la conquista y destrucción espiritual de América.

El principio hermenéutico que hemos expuesto (sentido espiritual de la Biblia; la Biblia como libro segundo de Dios; la Biblia como canon activo de discernimiento), es un principio hermenéutico liberador para la tradición religiosa indígena, a condición que se combine con otro principio hermenéutico igualmente importante: el *principio de la apropiación* del texto y de la interpretación bíblica por parte del evangelizado, que lo transforma simultánemante en sujeto evangelizador. Es el principio que reconoce en el indígena la posibilidad y la capacidad de ser *sujeto* de la lectura y de la interpretación bíblicas. La Biblia nos permite descubrir en la tradición indígena la revelación de Dios, a condición que la Biblia sea leída e interpretada por los mismos indígenas,

y en las estructuras culturales y religiosas indias que les son propias. La Biblia es canon o criterio de discernimiento de la Palabra de Dios en la tradición religiosa indígena, a condición que la Biblia sea *apropiada* por la misma comunidad indígena.

Las *condiciones o mediaciones de esta apropiación* son varias. En primer lugar, esta apropiación india de la Biblia se hace en la comunidad eclesial, lo que supone la construcción y existencia de una *Iglesia local indígena*. En segundo lugar, la apropiación india de la Biblia supone una apropiación adecuada por parte de los indígenas de los *instrumentos teóricos* (históricos, lingüísticos, culturales) necesarios para que los indígenas mismos puedan apropiarse del texto (sentido literal) y de la historia detrás del texto (sentido histórico), para rescatar así directamente la Biblia de todas sus interpretaciones perversas. En tercer lugar, la apropiación india de la Biblia supone que la lectura e interpretación de ésta se haga dentro del *proceso histórico de liberación india* (proceso político, cultural y religioso). Estas tres condiciones o mediaciones (la eclesial, la teórica y la histórica) hacen posible que el indio sea sujeto activo y creador de la interpretación de la Biblia. Esta apropiación india de la Biblia transforma al indígena de objeto evangelizado en sujeto evangelizador, y crea un método propio indio de lectura e interpretación de la Biblia.

3. Teología India: marco teórico para una Hermenéutica Bíblica India

La presencia y revelación de Dios en la cultura y religión indígenas es la raíz de una Teología India, que es tan antigua como los mismos pueblos indígenas [5]. Empecemos diciendo muy claramente que el *sujeto* de esta Teología India en la misma *comunidad indígena*:

> El *sujeto* de la Teología India es la *comunidad indígena,* enraizada en la tierra de donde surgen y crecen sus ritos y mitos.
> Esta comunidad vive la experiencia de *Dios Padre-Madre* en su caminar, la reflexiona junto con sus sabios y sabias —intérpretes legítimos de sus creencias— y la expresa y celebra en su vida cotidiana y en sus ritos.

---

[5] Literatura reciente sobre la Teología India: *Teología India. Primer Encuentro taller latinoamericano. México.* México (CENAMI)-Ecuador (Abya Yala), 1991, 329 págs.; "El Dios de nuestros padres", en: *Christus*, Nº7, Septiembre 1991. Número de la revista dedicado al tema de la Teología India; Eleazar López H. *La teología en el Istmo de Tehuantepec.* Mimeo, julio 1991; Eleazar López H. *500 años de resistencia y de lucha de los pueblos de América contra la opresión.* Mimeo, 1991; M. Marzal/Robles/Maurer/Albó/Meliá. *Rostros indios de Dios. Los amerindios cristianos.* Quito, Abya-Yala, 1991, 322 págs.; Clodomiro L. Siller. "Religión indígena en Mesoamérica", en: *Esquila Misional,* octubre 1991; Elsa Tamez. "Quetzalcóatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de dioses", en: *Pasos* Nº 35, Mayo-junio 1991; Diego Irarrázaval. *Teología aymara. Implicancias para otras teologías.* Mimeo, 1991.

El ordenamiento de esta *experiencia teológica* corresponde a los miembros de la misma comunidad y a aquellas personas que insertadas en ella sintonizan con sus proyectos [6].

La creación de una Hermenéutica Bíblica India, que nos permita leer e interpretar la Biblia desde la cultura y religión india, debe tener esta Teología India como marco teórico de referencia. La Teología India nos debe dar la teoría, el método, el objetivo y las formas de expresión de esta Hermenéutica India. Ella no es sino un capítulo de la Teología India. Veamos ahora algunos rasgos generales de la Teología India, especialmente los elementos específicos para construir una Hermenéutica India. Aquí trataré únicamente de reflexionar sobre la textos de los teólogos indios y hacer desde allí, como exégeta no-indio, algunas reflexiones hermenéuticas. Estoy muy consciente de lo que dice el texto citado arriba sobre la *comunidad indígena* como *sujeto* de la Teología India. El mismo texto citado, sin embargo, me permite entrar al final del proceso, en el ordenamiento de la experiencia teológica indígena, en la medida que me siento realmente inserto en la comunidad indígena y en sintonía profunda y solidaria con todos sus proyectos.

3.1. Definición de la Teología India

Los teólogos indios distinguen entre una teología india-india y una teología india-cristiana. La primera es la que hacen los pueblos indios para rescatar su propio pensamiento teológico, cuya existencia se remonta a los orígenes de estos pueblos, hace por lo menos diez mil años atrás [7]; la segunda es la que hacen los teólogos indios dentro de la Iglesia, y en diálogo con el cristianismo. Hay una identidad y continuidad esencial entre las dos, pero para los fines de este artículo nos interesa principalmente la teología india-cristiana, que se desarrolla desde la conquista hasta nuestros días.

E. López, teólogo indio, define la Teología India como un "dar razón de nuestra esperanza milenaria". Más precisamente: "es el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de toda su historia" [8]. Luego, enumera las características de esta teología: es una teología concreta, pues es la compañera inseparable del proyecto de vida de los indígenas. Es una teología integral, pues reflexiona globalmente sobre la vida del pueblo, donde Dios está radicalmente comprometido. Es una teología con un lenguaje marcadamente religioso, que se hace sobre todo con símbolos, mitos y ritos,

---

[6] Conclusiones y consensos. Teología India. Primer Encuentro (ya citado), pág. 315. Subrayado en el texto original.

[7] Sobre la Teología India *antes* de la conquista, véanse los dos artículos citados de E. López.

[8] E. López. "Teología India hoy", en: *Christus* Nº 7, Septiembre 1991, pág. 22.

que expresan en forma radical y total el sentido que se da a la vida. Por último, es una teología que tiene como sujeto al pueblo mismo, que elabora su pensamiento en forma colectiva.

El nombre *indio* no es el nombre de los pueblos aborígenes. Estos se llaman nahuas, zapotecas, mayas, bribris, etc... Indios hay desde 1492, pues fueron los conquistadores los que los hicieron indios, al someterlos y oprimirlos. La Teología India asume conscientemente este adjetivo de "indio", no como un nombre, sino como indicación de la condición de oprimido:

> La condición de indios, aunque ofensiva, nos hace estar cerca de los demás pobres de América y del mundo. Nosotros no escogimos ser indios como tampoco los demás explotados escogieron serlo. Fue la maldad de algunos hombres la que nos hizo indios a nosotros, y esclavos a los negros, y explotados a todos los pobres. Por eso en cuanto indios, tenemos que pugnar por nuestra liberación y la de todos los pobres de la tierra. En este sentido, la teología india forma parte de la teología latino-americana, que es teología de liberación. Es más, la teología latino-americana actual es la continuación de la teología de resistencia comenzada hace 500 años por nuestros antepasados [9].

Veamos ahora las diferentes actitudes y respuestas frente a la conquista y colonización, tanto por parte de los indígenas como por parte de la Iglesia, y especialmente aquella respuesta que hizo posible el surgimiento de una teología india-cristiana [10].

Por parte de los indígenas se dieron las siguientes respuestas a la conquista:

1) *lucha frontal*, sobre todo militar, contra los ejércitos invasores;
2) *resistencia pasiva*: aguantar en silencio para no morir (lo que no significó claudicar, pero sí sumergirse en la clandestinidad);
3) *alianza con el dominador*, para resolver conflictos inter-étnicos entre pueblos indios dominadores y otros dominados;
4) *suicidio colectivo;* y
5) *reformulación de la cultura y de la religión india en el contexto del sistema colonial.* El método empleado en este tipo de respuesta fue el diálogo, para conseguir una síntesis vital, donde la tradición cultural y religiosa indígena pudiera seguir siendo ella misma, sin traicionar su identidad, asumiendo los valores culturales y religiosos del cristianismo dominante. No sólo se oculta lo propio con una cubierta occidental y cristiana, sino que se arrebata al conquistador sus armas ideológicas y sus armas culturales y religiosas, para demostrar que son los indios, con sus tradiciones propias, los que

[9] *Op. cit.*, pág. 24
[10] Para lo que sigue, véase el artículo ya citado de E. López: *500 años de resistencia*.

viven y piensan los valores del Evangelio con más coherencia que los mismos cristianos europeos. Con esta metodología los indios se apropiarán de la misma Biblia, para leerla e interpretarla desde su propia experiencia de Dios y sus tradiciones religiosas.

Por parte de la Iglesia europea se constata las siguientes propuestas:

1) *identificación total* de la Iglesia con la conquista y dominación colonial (fue la actitud mayoritaria);
2) *colaboración* de la Iglesia con el sistema colonial, para obligar a éste a ponerse al servicio de la evangelización (la evangelización es concebida como la razón de ser de la conquista, por eso la Iglesia lucha para que la conquista se haga según los valores del Evangelio). Esta actitud termina legitimando la conquista y sigue considerando a los indios como paganos o idólatras;
3) *marginalización* de la Iglesia de la estructura colonial (la Iglesia actúa al margen del sistema, aceptando con resignación sus brutalidades como inevitables). Esta actitud llevó a la construcción de obras de caridad para los indios, y a la formación de reducciones indígenas;
4) *denuncia profética* del sistema colonial como contrario a la evangelización (línea lascasiana que ha sido muy significativa, pero que no tuvo grandes éxitos y fue muy pronto silenciada); y, finalmente,
5) *inculturación* del Evangelio en el mundo indígena o *apropiación* indígena del Evangelio (a través de la formación de intelectuales indígenas que hicieron posible el re-encuentro del pueblo con su pasado, y la re-formulación del Evangelio a partir de las tradiciones indias).

La propuesta indígena del diálogo (arriba No. 5), y la propuesta eclesial de la inculturación y apropiación (arriba, igualmente No. 5), se complementaron e hicieron posible el surgimiento de una teología india-cristiana. Lo fundamental en esta propuesta, tanto indígena como eclesial, era la transformación del indio en evangelizador. Al indio lo evangeliza el indio. El indio poco a poco deja de ser *objeto* de evangelización, para transformarse en *sujeto* de evangelización. El mejor y más antiguo ejemplo de esta propuesta es el relato conocido como *Nican mopohua,* relato indígena de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe, que analizaremos a continuación. No obstante, hay muchas otras expresiones de esta propuesta: relatos indígenas de la conquista, creación de mitos, símbolos y ritos con existencia propia, y muchos otros diseminados en la tradición cristiana latinoamericana, creación de una religiosidad popular de raíz indígena, y todo el desarrollo de la Teología India hasta hoy.

3.2. El *Nican mopohua:* ejemplo privilegiado de la Teología India [11]

El evento guadalupano es del año 1531. La aparición y el mensaje de la Virgen María en el monte del Tepeyac es una historia indígena, que hace una crítica profunda a la conquista espiritual y que propone, al mismo tiempo, un proyecto indígena de evangelización. La historia es una tradición que primero se contaba, se danzaba, se transmitía de boca en boca, de pueblo en pueblo. Tuvo vida autónoma antes de ser escrita y antes de ser aceptada por la Iglesia. El paso de la tradición oral a la tradición escrita está muy ligado a la fundación, en 1536, del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. En este colegio se va a formar toda una generación de teólogos indios de la más alta calidad intelectual. De 1546 a 1566 el colegio estuvo dirigido por rectores indios.

El texto original del relato guadalupano está escrito en náhuatl clásico, en un lenguaje simbólico. El escrito se llama *Nican mopohua,* que son las dos primeras palabras ("en orden y concierto") con las que comienza el libro. La creación de este relato escrito y su transmisión es ciertamente una obra colectiva, pero C. Siller propone como tesis bastante aceptada que el autor sería Antonio Valeriano, indio, alumno y después maestro del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, quien fue traductor e informante de Sahagún. El *Nican mopohua* es una obra de síntesis de la cultura y religión indias con el Evangelio cristiano, realizada por intelectuales indios cristianos, que contiene un proyecto de evangelización de los indios para los mismos indios. En el *Nican mopohua* el indio llega a ser evangelizador y teólogo en la sociedad colonial y en la Iglesia.

El evento guadalupano es una experiencia nueva. Lo que ahí se narra no formaba parte de la predicación cristiana. Su mensaje nace de la experiencia religiosa del pueblo indígena, que conservando su tradición cultural y religiosa, acepta la fe cristiana. El texto se dirige fundamentalmente a los indios, pero también de una forma crítica a los predicadores cristianos. Todo el discurso guadalupano se realiza dentro de la lógica y del pensamiento indio. Dice C. Siller:

> Lo que se dice en el Nican Mopohua no es simplemente una traducción del anuncio evangélico al idioma y la idiosincrasia del indígena. Tampoco es la versión india de lo que los evangelizadores estaban haciendo. Este discurso es la comprensión india de su propia tradición religiosa vivida en las nuevas circunstancias de coloniaje y

---

[11] Para lo que sigue: Clodomiro L. Siller (ed.). *Flor y canto del Tepeyac. Historia de las apariciones de Santa María de Guadalupe*. Versión al castellano de Don Primo Feliciano Velázquez. Introducción y comentario sobre el texto náhuatl de Clodomiro L. Siller. México, CENAMI-Servir, 1981, 110 págs.; Clodomiro L. Siller. "El método teológico guadalupano", en: *Christus*, Nº 7, Septiembre 1991, págs. 37-41.

evangelización. El Nican Mopohua es en definitiva la comprensión india de la evangelización [12].

El texto está en náhuatl, el idioma de los aztecas y la lengua dominante en toda Mesoamérica. Sin embargo, más importante es que la estructura del texto, su marco mítico y su lenguaje simbólico, son náhuatls. La fe cristiana va a ser vivida y pensada en náhuatl.

> Más aún —dice C. Siller—, nuestro texto trae y hace contemporánea una teología que era la misma que usaban los teólogos mexicas, y, en general, la mayoría de aquellos que, durante milenios, habían atisbado el fondo de sus corazones y de su historia para descubrir la presencia y la acción de Dios. Por ello la manera de hablar de las cosas, de las personas, de la trascendencia, de lo que nos sobrepasa, es la misma que encontramos en la mayoría de los textos religiosos que han llegado a nuestros días procedentes de la cultura y religiones prehispánicas [13].

El sujeto de la Teología India es el mismo indio, es el empobrecido, es el oprimido, el que ha sido psicológicamente destruido. Este sujeto, ya evangelizado y creyente, no tiene credibilidad dentro del sistema colonial cristiano y por eso fracasa inicialmente en su misión dentro de la Iglesia. Todo el relato guadalupano es la reconstitución, hecha por el mismo indio, de este sujeto oprimido, humillado y fracasado, y su transformación en sujeto libre, digno y creador. Este es el sujeto creador de una nueva evangelización y de una nueva teología, creador también de un nuevo modelo de Iglesia, coherente al mismo tiempo con la tradición india y con la tradición cristiana [14].

El *Nican mopohua* permitió a los pueblos indígenas de Mesoamérica iniciar la reconstrucción de su cultura, su religión y su fe, después de la destrucción total provocada por la conquista y la "evangelización". El *Nican mopohua* es la reconstrucción de la conciencia india, cuando el mundo económico, político, cultural y la religioso indígena estaba casi completamente destruido. A partir de esta reconstrucción de la conciencia india en el *Nican mopohua* los pueblos indios irán reconquistando sus tierras, su cultura, su identidad y su religión, dentro de la cual irán integrando el Evangelio y la fe cristiana. Con el *Nican mopohua* se inicia la evangelización del indio para el indio, la creación de una Teología India y la posibilidad de una Hermenéutica Bíblica India.

---

[12] C. Siller. "El método teológico...", *op. cit.*, pág. 38

[13] *500 años de resistencia..., op. cit.*, pág. 39

[14] Todo lo que hemos dicho sobre el *Nican mopohua* lo prueba de una manera brillante y convincente Clodomiro Siller en su comentario lingüístico y teológico del texto publicado con el título *Flor y canto del Tepeyac* (ya citado).

Quisiera terminar esta sección citando un texto de la Teología India actual y del mundo indígena del sur andino. Es una síntesis profunda y poética de todo lo que hemos intentado expresar hasta ahora. El texto dice así:

Entre nosotros se sembró
—ya van a ser quinientos años—
la ambición junto con la doctrina,
la destrucción junto con el bautismo.
Y nosotros supimos resistir sin impaciencia,
soportando las guerras, las mentiras,
las heladas, los despojos, las lluvias y sequías,
las mil plagas de insectos y enemigos.
Hemos sembrado vida en nuestra tierra,
escogiendo y cuidando los granos de Evangelio
en medio de los terrones duros del saqueo
y del desprecio que sufrimos.
Hicimos germinar nuestras ideas
para saber sobrevivir en medio de tanta hambre,
para defendernos de tanto escándalo y ataque,
para organizarnos en medio de tanta confusión,
para alegrarnos a pesar de tantísimas tristezas
y para soñar más allá de tanta desesperación.
No soñamos con abundancias para acumular:
nuestra única abundancia será la vida del Reino de Dios.
Soñamos con lo suficiente para repartir,
porque somos hermanos gracias al amor de Dios [15].

4. Punto de partida y primeros pasos de una Hermenéutica Bíblica India

El Vaticano II nos dice que: "La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita" (*Dei verbum* 12). El problema es que la Biblia cristiana durante 20 siglos ha sido fundamentalmente leída e interpretada con otro espíritu, con un espíritu ajeno: con el espíritu de la filosofía abstracta helenística, con el espíritu imperial de Constantino, con el espíritu europeo de la conquista y de la colonización, con el espíritu occidental patriarcal e ilustrado, con el espíritu individualista del liberalismo moderno. Es necesario rescatar la Biblia de este cautiverio para poder otra vez leerla e interpretarla con el Espíritu con el cual fue escrita. Para esto necesitamos *un punto de referencia no-occidental* (no-helenista, no-imperial, no-colonial, no-ilustrado, no-patriarcal, no-liberal, no-moderno). Debemos rescatar la Biblia desde *el reverso de esta historia occidental de dominación*. Nuestra opinión es

[15] Tomado de la "Proclama final del Congreso Teológico-Eucarístico y Mariano en el sur andino", publicado en: *Pastoral Andina* Nº 63, Octubre 1987.

que los pueblos indígenas, con su cultura y religión, nos pueden dar ese punto de referencia no-occidental o ese reverso de la historia desde el cual podamos leer e interpretar la Biblia con ojos nuevos y limpios, y re-encontrar el Espíritu con el que fue escrita.

Nos dice el teólogo indio Eleazar López:

> Los anhelos más profundos de nuestra gente son también de Cristo. Las diferencias son superficiales, de forma; no de contenido. Más aún, muchos de estos contenidos están mejor conservados en nuestros pueblos, por la limpieza de corazón de los pobres, que en muchos recipientes contaminados de la Iglesia [16].

Los pueblos indígenas, con su historia milenaria, con su tradición cultural y religiosa, y, recientemente, con su propio método indio de evangelización y con su Teología India, están mucho mejor capacitados para leer e interpretar la Biblia que el Occidente europeo cristiano, con su historia milenaria de violencia y conquista, impregnada del espíritu ilustrado, liberal y moderno. Personalmente he llegado a esta misma conclusión después de trabajar desde hace seis años en talleres bíblicos con los indios kunas, de Kuna-Yala (Panamá), aplicando rigurosamente los principios hermenéuticos teóricos enunciados en este artículo. Los indígenas se han ido apropiando de la Biblia, inculturándola en su propia tradición cultural y religiosa. Con la Biblia en la mano, en su mente y en su corazón, también han hecho un discernimiento crítico de la revelación de Dios en su propia tradición religiosa. Como decíamos más arriba, los indígenas han leído e interpretado la Biblia (segundo libro de Dios), para discernir en la tradición religiosa indígena (primer "libro" de Dios) la gran epifanía de la revelación de Dios.

Hay un principio teológico en la Teología India que es fundamental para la creación de esta Hermenéutica India. Lo expresa el teólogo kuna Aiban Wagua:

> Paba es muy grande, es inmenso; Nana es muy grande, es inmensa [17]. No se deja atrapar por un solo pueblo, un solo pueblo no puede conocer todos sus caminos, no puede entenderlo todo. Por eso, Paba creó, sobre la tierra a muchos pueblos. Paba no creó un solo pueblo, Nana no creó un solo pueblo sobre esta tierra. Por eso mismo, cuando un pueblo dice "lo que yo sé de Paba es mejor y más exacto", ese pueblo no conoce a Paba; está lejos de entender su mensaje; está creyendo que Paba es poca cosa, que Nana es poca cosa. Los kunas decimos que Paba está en lo alto, que Nana está en lo alto [18].

---

[16] Eleazar López. "Teología india hoy", *op. cit.*, pág. 25.

[17] Los kunas designan siempre a Dios como Paba y Nana, que analógicamente podríamos traducir como Dios Padre y Madre.

[18] Aiban Wagua. "Las teologías indias ante la globalidad de la teología cristiana", en: *Christus* Nº 7, Septiembre 1991, pág. 34.

Eleazar López dice algo semejante. Después de constatar la diversidad de pueblos y teologías indias pre-hispánicas, agrega:

> ...ningún pueblo se consideraba dueño absoluto de Dios, sino sólo partícipe en la visión de una realidad trascendente que era igualmente compartida por otros pueblos. Por eso con admirable facilidad podían entrar en contacto con la fe de otros pueblos y sumar sus creencias y símbolos religiosos a los de sus vecinos [19].

Este principio indio permite un contacto directo de los pueblos indígenas de hoy con los pueblos y culturas históricas que están detrás de los textos de la Biblia. Se establece un diálogo de los indígenas con la Biblia que es en el fondo un diálogo inter-étnico e inter-religioso, como punto de partida para leer e interpretar juntos toda la Biblia.

La estructura profunda de la historia de la salvación la podemos descubrir tanto en las tradiciones religiosas indígenas como en la Biblia. Es sorprendente el estudio de las coincidencias, las convergencias, la sintonía y el espíritu común que anima a ambas tradiciones. No podemos agotar aquí el tema, pero sí dar algunas líneas para orientar un trabajo futuro [20]. En primer lugar tenemos el tema del éxodo, que es el eje para entender toda la Biblia y la clave para interpretar la situación del pueblo indígena, especialmente en su enfrentamiento durante 500 años con el sistema colonial de dominación. La lucha del pueblo de Dios con el faraón, y luego su oposición constante con la monarquía, es fundamentalmente el mismo marco histórico de la vivencia religiosa de los pueblos indios en estos 500 años. Los indígenas reconocen en Yavé a su propio Dios, como el Dios de las tribus, como el Dios de los antepasados, que escucha el clamor del pueblo y decide liberarlos. Dios es reconocido definitivamente como el Dios de la Vida, como el Dios del pueblo de Dios, y no como el Dios de la ley o de las estructuras, ni siquiera de las estructuras religiosas. Los pueblos indios reconocen en el esfuerzo bíblico del pueblo de Dios por mantener sus tradiciones, su identidad y su conciencia histórica contra las instituciones de la ciudad y de la monarquía, su propio esfuerzo por mantener sus tradiciones indígenas contras las estructuras de la dominación colonial. El pueblo de Dios en la Biblia mantiene su identidad y fidelidad a Yavé, recordando las historias de sus antepasados (Génesis 12-50) y los mitos primigenios de la creación (Génesis 1-11). De manera muy semejante proceden los pueblos indios, quienes continuamente están recordando las historias de sus antepasados y los mitos fundantes para afianzar su identidad y su conciencia histórica frente a las instituciones opresoras.

---

19 Eleazar López. "Teología India hoy", *op. cit.*, pág. 25.

20 Lo que sigue es un resumen casi simbólico de muchos años de talleres bíblicos con los indios kunas de Panamá a los que aludí más arriba.

Tanto en la tradición bíblica como en la tradición religiosa indígena es fundamental la lucha por la tierra. La tierra es un punto de encuentro de ambas tradiciones. También el carácter histórico y narrativo de la teología es común a la Biblia y a las tradiciones indígenas. En ambas tenemos fundamentalmente teología narrativa. En ambas también la tradición o el texto es la "memoria histórica de los pobres". Los métodos de tradición oral y escrita son también muy semejantes en la Biblia y en las tradiciones indígenas. Las historias y los oráculos de los profetas, su función en la historia de Israel, y especialmente su mensaje social, es liberador e iluminador para entender la función profética al interior mismo de una tradición religiosa. Llama siempre la atención la distinción entre verdaderos y falsos profetas. También dentro de las tradiciones indígenas se dan contradicciones sociales y espirituales, que necesitan de un discernimiento crítico y profético. Existen largas historias sobre profetas indios y líderes espirituales famosos. Toda la literatura sapiencial bíblica también está en sintonía directa con la tradición sapiencial india. La función de los sabios es similar en ambas tradiciones. Pero lo que más apasiona a la tradición religiosa india es la literatura apocalíptica, por su interpretación de la historia a través de símbolos y mitos.

No estoy de acuerdo cuando se dice que la tradición indígena es como el Antiguo Testamento para la comprensión del Nuevo Testamento. En primer lugar, el Antiguo Testamento no es "antiguo" en el sentido de arcaico o pasado, que debe ser superado por otro "nuevo". El Antiguo Testamento no se supera nunca, y nunca puede ser abandonado para entender el Nuevo. Mejor es hablar de la Biblia Hebrea o de las tradiciones del pueblo de Israel. Tampoco la tradición religiosa indígena puede ser considerada como "antigua", como algo que debe ser superado por el Nuevo Testamento cristiano. Todo lo contrario: la tradición cultural y religiosa indígena debe ser la matriz de lectura y comprensión del Antiguo y del Nuevo Testamento. El diálogo de la Biblia con la religión indígena es del Génesis al Apocalipsis. No podemos relegar la tradición indígena únicamente al Antiguo Testamento, aunque ahí se encuentre más a gusto, se susciten menos contradicciones, y sea más fácil encontrar un punto de partida común. El diálogo religión india-Biblia debe llegar al corazón mismo del Nuevo Testamento.

En el Nuevo Testamento el punto de partida de la lectura india cristiana es siempre el Jesús de la historia, el Jesús judío, el Jesús "*antes* del Cristianismo" [21]. Impresiona mucho en la Teología India el misterio de la encarnación: "El Verbo se hizo indio y habitó entre nosotros y nosotros hemos visto su gloria" [22]. La comprensión india de los hechos y dichos de Jesús, y sobre todo de su proyecto del Reino de Dios, es directa y casi con-natural a la tradición india. En todos los

---

[21] Como dice el título del libro de Albert Noland. *¿Quién es este hombre? Jesús, antes del cristianismo.* Santander, Sal Terrae, 1981.

[22] Así un indígena kuna parafraseaba Jn.1,14.

pueblos indígenas existe alguna tradición análoga a la de Jesús profeta y maestro, como Quetzalcóatl en toda Mesoamérica, o Ibeorgun entre los kunas. La comprensión de la cruz de Jesús se hace desde los indios que son los crucificados de la historia. La historia de la misión cristiana, como historia fundada en la resurrección del Mesías y en la experiencia del Espíritu, es apropiada a partir de la experiencia profundamente religiosa y espiritual de todos los pueblos indígenas. La experiencia religiosa indígena es una experiencia espiritual, una "Vida según el Espíritu". Finalmente, el Apocalipsis apasiona, como ya dijimos, por su visión de la historia y por el uso de símbolos y mitos, lo que permite una reconstrucción de la conciencia de los oprimidos en tiempos de crisis, opresión y persecución [23].

Los indígenas tienen mucho interés en conocer el Nuevo Testamento, para entender cómo nació el cristianismo y poder juzgarlo críticamente en su evolución posterior. Interesa saber cómo era el movimiento de Jesús *antes* del cristianismo; cómo era la misión apostólica y la fuerza de Espíritu *antes* de la organización institucional de la Iglesia; y cómo finalmente se organizaron las iglesias que los apóstoles nos dejaron *antes* de la constitución de la cristiandad occidental y colonial. Este recuerdo de los orígenes tiene mucha fuerza en la tradición indígena para la recuperación de su propia identidad, pero también la recuperación de los orígenes del cristianismo tiene mucha fuerza para re-construir en forma crítica una identidad india-cristiana auténtica.

El diálogo de la tradición cultural y religiosa india con la Biblia, se hace respetando profundamente las distancias y las diferencias. No tiene nada de concordismo o fundamentalismo. Es un diálogo donde el pueblo indio se apropia de la Biblia, donde ésta se entiende a partir de la tradición india y dentro de sus categorías, y donde la Biblia se lee para entender y discernir mejor las mismas tradiciones indias. Esta lectura de la Biblia es una práctica constante hoy, en muchos lugares de América Latina. Aquí hemos dado algunos rasgos de esta práctica simplemente para hacer sentir su realidad. Habrá que esperar todavía muchos años para que esta práctica produzca todos sus frutos. Por el momento, escuchamos cada vez más nítidamente el testimonio de los indígenas que dicen:

> A partir de nuestras tradiciones indígenas entendemos mejor la Biblia; a partir de una lectura e interpretación india de la Biblia entendemos mejor nuestras propias tradiciones indígenas.

Mientras sigamos escuchando este testimonio, es un signo de que vamos caminando bien y que en la práctica estamos construyendo una

---

[23] El ya citado texto náhuatl llamado *Nican mopohua* es un texto en gran medida apocalíptico, que cumple en la historia india la misma función del Apocalipsis: reconstruir la conciencia de un pueblo oprimido, por medio de símbolos y mitos, en tiempo de caos y de crisis.

Hermenéutica India. Es un diálogo con respeto mutuo, de mutua apropiación e inculturación, donde nadie destruye a nadie y todos se enriquecen en la búsqueda de la Palabra de Dios. El proceso de apropiación de la Biblia por parte de los indígenas está superando el trauma indígena con la Biblia que comentábamos al comienzo. Ya los indígenas no hablan de *devolver* la Biblia al Papa, sino exactamente de lo contrario: de *apropiarse* de ella para trabajar en la evangelización liberadora de los indígenas, pero también en la evangelización de los cristianos todavía colonizados, y en la evangelización de la Iglesia todavía demasiado cautiva de todas las idolatrías y perversiones coloniales. El encuentro de la Teología India con la Biblia y el surgimiento de una Hermenéutica India liberadora es ciertamente un signo de esperanza, finalmente después de 500 años.

Bartolomé de Las Casas y la esclavitud africana

Luis N. Rivera Pagán

El remedio de los cristianos es este, mui cierto, que S. M. tenga por bien de prestar á cada una de estas islas quinientos ó seiscientos negros, ó lo que paresciere que al presente vastaren para que se distribuyan por los vecinos, é que hoy no tienen otra cosa sino Yndios... se los fien por tres años, apotecados los negros á la misma deuda... Una, Señores, de las causas grandes que han ayudado á perderse esta tierra, é no se poblar más de lo que se han poblado... es no conceder libremente á todos quantos quisieren traer las licencias de los negros...

Bartolomé de Las Casas (1531) [1].

Antiguamente, antes que hobiese ingenios, teníamos por opinión en esta isla [la Española], que si al negro no acaecía ahorcalle, nunca moría, porque nunca habíamos visto negro de su enfermedad muerto... pero después que los metieron en los ingenios, por los grandes trabajos que padecían y por los brebajes que de las mieles de cañas hacen y beben, hallaron su muerte y pestilencia, y así muchos dellos cada día mueren...

Bartolomé de Las Casas (¿1559-1560?) [2].

1. Una trágica porfía

El distinguido historiador español Rafael Altamira aseveró en cierta ocasión, con mucho tino, que "lo más interesante y fundamental de

[1] Carta al Consejo de Indias, (20 de enero de 1531), en: Antonio María Fabié, *Vida y escritos de don Fray Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapa* (2 vols.). Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1879. Reproducidos en la *Colección de documentos inéditos para la historia de España,* tomos 70 y 71. Vaduz: Kraus Reprint, 1966, t. 70, págs. 484-486.

[2] *Historia de las Indias* (3 tomos). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1951, 1. 3, c. 129, t. 3, págs. 275-276 [en adelante H. I.].

nuestra colonización [de América] fue la trágica porfía entre los esclavistas y los no esclavistas" [3]. A ese correcto enunciado, deben añadirse dos afirmaciones complementarias imprescindibles para entender a cabalidad esa "trágica porfía": 1) su protagonista e interlocutor principal fue indiscutiblemente fray Bartolomé de Las Casas; y 2) el debate giró sobre la servidumbre o libertad del *indígena americano,* descuidándose el mismo problema respecto a otro grupo de personas que desde temprano en el siglo XVI abonó con su trabajo, sudor y sangre el desarrollo de lo que hoy se llama América Latina, a saber, el *negro africano.*

El objetivo de este trabajo es analizar ambas afirmaciones complementarias. Veamos primeramente la importancia central que revistió la presencia del africano esclavo en la conquista y colonización de América durante el siglo decimosexto, asunto que nos parece relativamente descuidado en el actual florecimiento de los estudios sobre ese extraordinario acontecimiento histórico, para, en segunda instancia, hacer un escrutinio crítico de la actitud que asumió Bartolomé de Las Casas acerca de la introducción de negros cautivos en las islas antillanas. Intento contribuir así al vigoroso resurgimiento de los estudios lascasianos, tocando un punto sensible y delicado en el pensamiento del más famoso y disputado de los gladiadores de tan "trágica porfía" [4].

2. La esclavitud africana

Con excesiva frecuencia, en la actual discusión acerca del descubrimiento, conquista y colonización española de América, se escamotea la presencia, desde temprano en el siglo XVI, del negro

---

[3] "Prólogo" a Sivio A. Zavala, *La filosofía política en la conquista de América* (tercera edición, corregida y aumentada). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1984, pág. 8.

[4] La bibliografía lascasiana es enorme. Indiquemos únicamente aquel puñado de libros que nos parecen de gran utilidad para una adecuada comprensión del protagonismo de este incansable español que fue primero clérigo-encomendero, luego fraile, posteriormente obispo, pero siempre defensor de los indios. Marcel Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Barcelona: Península, 1976; Marcel Bataillon y André Saint-Lu, *El padre Las Casas y la defensa de los indios*. Barcelona: Ariel, 1976; Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de Las Casas, Vol. I: Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1953; del mismo autor, *Bartolomé de Las Casas, Vol. II: Capellán de Carlos I, poblador de Cumaná*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1960; Lewis Hanke. *La humanidad es una. Estudio acerca de una querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1985; Isacio Pérez Fernández. *Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas*.Bayamón, Puerto Rico: CEDOC, 1981; y, del mismo autor, *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de Las Casas*. Bayamón, Puerto Rico: CEDOC, 1983.

esclavo en América [5]. Se ve dicho acontecimiento como un encuentro entre el "indio bravío" y el "hispano hidalgo", marginándose al africano.

Los negros esclavos, inicialmente los ladinos de España, y luego los bozales, directamente de Africa, fueron protagonistas del drama latinoamericano desde sus umbrales. Es punto controvertible entre los especialistas la fecha de la primera entrada de negros esclavos a las tierras encontradas por Colón [6], pero conocemos la primera instrucción real a tales efectos. Procede del 16 de septiembre de 1501, y se remite por los Reyes Católicos a Nicolás de Ovando, entonces gobernador de La Española. Insiste en que los negros que se introduzcan al Nuevo Mundo sean ladinos, nacidos en España y cristianos [7].

Fueron también los esclavos negros tempranos protagonistas de sublevaciones y rebeliones. Según Juan Bosch:

> Parece que hacia 1503 ya se daban casos de negros que se fugaban a los montes, probablemente junto a los indios, puesto que en ese año Ovando recomendó que se suspendiera la llevada de negros a La Española debido a que huían a los bosques y propagaban la agitación.

Más adelante, añade: "El 26 de diciembre de 1522 se produjo en la propia isla Española la primera sublevación de negros del Nuevo Mundo" [8]. Gonzalo Fernández de Oviedo señala que diversos negros cimarrones se unieron a la sublevación del cacique indígena Enriquillo, en La Española. Eso, en su opinión, añadía un elemento oneroso a la rebelión.

> É no se avia de tener tan en poco, en espeçial viendo que cada dia se yban é fueron á juntar con este Enrique é con sus indios algunos

---

[5] Herbert S. Klein, "The Establishment of African Slavery in Latin America in th 16th Century", en: del mismo autor, *African Slavery in Latin America and the Caribbean*. New York: Oxford University Press, 1986, págs. 21-43.

[6] Véase Carlos Esteban Deive, *La esclavitud del negro en Santo Domingo (1492-1844)*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1980, págs. 18-20. De acuerdo a Juan Bosch, los primeros esclavos negros ladinos vinieron al Nuevo Mundo traídos por Nicolás de Ovando, en 1502. *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe, frontera imperial* (5a. ed. dominicana). Santo Domingo: Alfa y Omega, 1986, pág. 138. Otros expertos, empero, creen que es posible que algunos hidalgos que acompañaron a Colón en su segundo viaje llevasen esclavos negros a manera de servidores personales. Deive apunta que negros libertos ingresaron a La Española ya en 1501, mediando contrato asalariado. *Op. cit.*, pág. 21.

[7] *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias* (42 vols.) (Joaquín Pacheco, Francisco Cárdenas y Luis Torres de Mendoza, eds.). Madrid: Imp. de Quirós, 1864-1884, vol. 31, pág. 23 [en adelante D.I.A.]. Esta instrucción todavía no particulariza en que los esclavos sean negros. Su propósito es insistir en que sean ladinos criados en Castilla: "Esclavos negros u otros esclavos que fayan nascido en poder de cristhianos, Nuestros súbditos e naturales". Según Deive, la introducción de esclavos bozales se autorizó en 1517. *Op. cit.*, pág. 35.

[8] *Op. cit.*, págs. 138-143.

negros, de los cuales ya hay tantos en esta isla, á causa destos ingenios de açúcar, que paresçe esta tierra una efigie o imagen de la misma Ethiopia [9].

Igualmente, Fray Toribio de Motolinia, en México, advertía que "los negros son tantos que algunas veces han estado concertados de se levantar y matar a los españoles" [10].

Esto explica varias determinaciones reales sobre los negros en América. El 11 de mayo de 1526 se emitió una cédula real para restringir el traslado a las Indias de negros ladinos. Su texto es muy instructivo acerca de la actitud rebelde de muchos de ellos:

> El Rey. Por cuanto yo soy informado que a causa de se llevar negros ladinos destos nuestros Reinos a la Isla Española, los peores y de más malas costumbres que se hallan, porque acá no se quieren servir dellos e imponen y aconsejan a los otros negros mansos que están en dicha isla pacíficos y obedientes al servicio de sus amos, han intentado y probado muchas veces de se alzar y han alzado e ídose a los montes y hecho otros delitos... por la presente declaramos y mandamos que ninguna ni algunas personas agora ni de aquí en adelante no puedan pasar ni pasen a la dicha Isla Española ni a las otras Indias, islas y tierra firme del mar Océano ni a ninguna parte dellas ningunos negros que en estos nuestros reinos o en el Reino de Portugal hayan estado un año... si no fuere cuando nos diéremos nuestras licencias para que sus dueños los puedan llevar para servicio de sus personas y casas... [11].

Interesante es la Real Provisión que toma Carlos V un año después para mitigar la rebeldía negra. Además de ser indicativa del crecimiento de la migración forzada de esclavos negros, propone un hábil y manipulador remedio: que los esclavos se casen, a fines de que ese estado civil los estabilice. La preocupación y el cariño por su mujer e hijos, piensan el Consejo de Indias y la Corona, servirían de freno a su inconformidad.

> Por cuanto hemos sido informados que a causa de se haber pasado y se pasan cada día muchos negros a la Isla Española y de haber pocos cristianos españoles en ella, podría ser causa de algún desasosiego o

---

[9] Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano*. Madrid: Real Academia de Historia, 1851, parte 1, 1.4, c. 4, t. 1, pág. 141.

[10] "Carta de Fray Toribio de Motolinia al Emperador Carlos V", incluida como apéndice a su *Historia de los indios de la Nueva España* (ed. Edmundo O'Gorman). México, D. F.: Editorial Porrúa, 1984, pág. 213.

[11] "R.C. para que no pasen a las Indias negros ladinos si no fuese con licencia particular de Su Majestad", Sevilla, 11 de mayo de 1526. Reproducida en Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810* (3 vols.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953, vol. I, págs. 80-81.

levantamiento en dichos negros, viéndose pujantes y esclavos o se fuesen a los montes y huyesen... platicado en ello en el nuestro Consejo de Indias, ha parecido que sería gran remedio mandar a casar los negros que de aquí en adelante se pasasen a la dicha isla y los que agora están en ella y que cada uno tuviese su mujer, porque con esto y con el amor que temían a sus mujeres e hijos... seria causa de mucho sosiego dellos... [12].

Carlos Esteban Deive atinadamente sugiere que la fuga de negros ladinos a los montes y su actitud díscola en La Española, se debió a la diferencia de rigor entre la servidumbre en la isla antillana y aquella a la que estaban acostumbrados en la Península Ibérica.

De su condición de doméstico pasó a la de trabajador minero, y este cambio le hizo sentir de verdad el rigor de la esclavitud, su esencial injusticia y perversión, empujándolo así a ganar la libertad en la espesura de la selva, codo a codo con el nativo de la isla [13].

El olvido en el que muchos historiadores caen de la temprana presencia negra en el complejo proceso de la conquista y colonización de América no puede liberarse, especialmente en las Antillas, en las que los indígenas se extinguieron al rudo "encuentro" de la agresiva penetración ibérica, de la sospecha de etnocentrismo y cierto prejuicio étnico. Lo que al respecto escribe Deive sobre la esclavitud negra en Santo Domingo es, en términos generales, aplicable también a Cuba y Puerto Rico.

En cuanto a la ponderación de la cultura propia, nada habría que decir si la misma no llevara aparejado el menosprecio de las ajenas. Desafortunadamente, éste no es el caso de los que pregonan que el núcleo paradigmático de normas, valores e ideas que conforman el ethos de la sociedad... se alimenta sustantivamente de savia ibérica libre de gérmenes infecciosos. Referido a los esclavos negros, ese modelo se instituye en ideal altanero y sectario de una monocultura que considera las de los africanos espurias, ilegítimas y vituperables, lo que denuncia una perniciosa actitud etnocétrica... con el que se pretende descartar el papel constructivo del escalvo negro como agente de primer orden en la dinámica que condujo al surgimiento de la nación [14].

Resumamos: *la colonización de América, mediante la introducción masiva a ella de negros africanos compelidos a servidumbre forzosa,*

---

[12] "Real Provisión para que se casen los negros", en: *Ibid.*, vol. I, pág. 99.

[13] Deive, *op. cit.*, pág. 21. A esta excelente observación sólo habría que añadir un factor importante. La geografía todavía selvática de La Española parecía permitir con mayor facilidad la fuga impune.

[14] *Ibid.*, pág. XIII. Las investigaciones de Deive muestran la complejidad y diversidad de las culturas negras y la imposibilidad de someterlas a un molde uniforme.

es el inicio del sistema moderno de esclavitud. Sus características distintivas, en comparación a la esclavitud europea tradicional, pueden describirse en cuatro afirmaciones complementarias [15]:

1) Se particularizó racialmente el sujeto esclavo. Esclavitud y negritud se convirtieron en términos casi sinónimos [16]. Tras la inicial servidumbre de los americanos nativos, se reconoció, al menos a la mayoría, como vasallos libres, y comenzó el mercado esclavista de *negros africanos,* la que podría denominarse, como atinadamente asevera Joseph Höffner, una nueva esclavitud ("bajo el dominio cristiano surgió *una nueva esclavitud,* que había de tener una duración de siglos") [17]. Desde entonces la esclavitud se unió a la negritud en una larga historia de opresión y resistencia.

La esclavización de los africanos no la iniciaron los cristianos. Al arribar los portugueses, a mediados del siglo XV, a la costa occidental de Africa, encontraron un mercado esclavista existente y sustancial. Pero fueron los europeos quienes lo multiplicaron geométricamente y lo convirtieron en catapulta del desarrollo de un nuevo modo de producción. Para esto se requirió el proceso de conquistar, colonizar y dominar el Nuevo Mundo.

2) La esclavitud asumió en América una justificación ideológica nueva y paradójica: se saquea, captura, vende-y-compra y esclaviza al africano en aras de su *civilización y evangelización.* Esto, naturalmente, en tratados de intelectuales europeos, blancos y cristianos (incluso de liberales como John Locke) [18]. El teólogo jesuita español, Luis de Molina, a fines del siglo decimosexto reproduce esta alegación, poniendo en boca de los europeos involucrados en el mercado esclavista la siguiente apología:

> Se admiran si alguien les pone algún reparo, y sostienen que se procede primorosamente con los negros que son vendidos y conducidos a otros lugares. Pues opinan que, de esta manera, entre nosotros se les convierte al cristianismo y se les proporciona también una vida material mucho mejor que la que antes llevaban entre los suyos, donde andaban desnudos y tenían que contentarse con una alimentación miserable [19].

---

[15] Véase Moses I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology.* London: Penguin Books, 1980 y Klein, *African Slavery, op. cit.,* págs. 1-20. Por "tradicional" me refiero al papel relativamente limitado que la esclavitud ocupó en el modo de producción prevaleciente en Europa desde el declinar del imperio romano hasta fines del siglo XV.

[16] En este mismo sentido, véase Frank Tannenbaum, *Slave and the Citizen: The Negro in the Americas.* New York: Vintage Books, 1946, págs. 110-112, n. 236.

[17] Joseph Höffner, *La ética colonial española del siglo de oro: cristianismo y dignidad humana.* Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1957, pág. 94 (énfasis añadido).

[18] Franz Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo.* San José, Costa Rica: DEI, 1987, págs. 142-144.

[19] Molina no es anti-esclavista. Solamente intenta distinguir ente la "justa" y la "injusta" servidumbre. Incluso se apresta a enunciar que "la esclavitud, bajo el dominio de los

Con ello, sin embargo, se trastocó drásticamente el código medieval de esclavitud, que proscribía la servidumbre forzada de cristianos por cristianos. Desde entonces, *en relación a los africanos,* cristianos podían esclavizar a cristianos, cuando la conversión de los paganos negros así parecía, al menos en teoría, justificarlo. El dique religioso a la esclavitud desaparecía y se sentaron las bases para el extraordinario incremento que experimentó.

La paradoja de la simultánea evangelización y explotación del africano la expresa bien Deive, en su magisterial estudio sobre la historia de la esclavitud negra en Santo Domingo:

> La actitud de la Iglesia frente a la esclavitud se centraba oficialmente en su interés de que los negros idólatras y paganos se acogiesen, en gracia al adoctrinamiento y bautismo previos, a los beneficios y consuelos del catolicismo. La corona compartió esa posición y trató también de que los esclavos negros recibiesen instrucción religiosa. Ahora bien, el interés... porque el esclavo abrazase la doctrina cristiana no obedecía tan sólo al celo apostólico... La cristianización del africano persiguió también su más fácil sometimiento y fue... un recurso utilizado para justificar la trata negrera... Se encadenó el cuerpo del esclavo para, en recompensa, ofrecerle un alma que salvar [20].

3) El número de esclavos aumentó dramáticamente. Las estadísticas de este mercado literalmente negro son impresionantes. Herbert Klein calcula que de 10 a 15 millones de africanos se importaron al Nuevo Mundo durante el tiempo en que duró el mercado esclavista [21]. En 1589, un informe de la Casa de Contratación de Sevilla señalaba a los esclavos negros como la mercancía más importante de exportación a las Indias, y en 1594 el 47,9% de los barcos que arribaron a América se dedicaban a la trata negrera [22]. Entre 1701 y 1810, por ejemplo, se introdujeron en Barbados 252.500 esclavos africanos; en Jamaica, 662.400 [23]. Acierta Deive al indicar que durante el siglo XV:

> La demanda de esclavos africanos, tanto en España como en Portugal, era en realidad limitada... El tráfico en gran escala, el que sangraría

---

cristianos, conduce al bien espiritual de los esclavos, constituye una obra de caridad comprar a los negros su libertad para que, de esta manera, se hagan cristianos". *De iustitia et iure,* disps. 34-35, Nos. 6, 9-10 (citado por Höffner, *op. cit.,* págs. 465-472).

[20] *Op. cit.,* pág. 377. De acuerdo a Deive, generalmente esta paradoja se resolvía a favor de los intereses crematísticos de los colonos. Indica, por ejemplo, que en el siglo XVI la mayoría de los esclavos negros en La Española morían sin recibir el sacramento del bautismo. *Ibid.,* pág. 386.

[21] *African Slavery, op. cit.,* pág. 21.

[22] Rolando Mellafe, *La esclavitud en Hispanoamérica.* Buenos Aires: EUDEBA, 1964, págs. 59-60; Richard Konetzke, *América Latina, II: la época colonial.* México, D. F.: siglo XXI, 1972, pág. 69.

[23] Sidney W. Mintz, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History.* New York: Penguin Books, 1986, pág. 53.

a Africa durante varios siglos, comenzó como consecuencia del descubrimiento de América [24].

Esto configuró decisivamente la historia de algunas partes de América, como el Caribe, Brasil y el Sur de los Estados Unidos.

4) Se intensificó la explotación del trabajo esclavo. Hay un mundo de diferencia entre el trabajo esclavo doméstico tradicional, y el afroamericano en las plantaciones cañeras o en las extracciones mineras. Mientras la esclavitud clásica mantenía en funcionamiento un modo de producción tradicional, la negra americana sienta las bases de acumulación necesarias para uno nuevo, montado sobre una relación distinta de trabajo: *el capitalismo.*

Los sistemas modernos de *coloniaje y esclavitud,* y sus relaciones con el surgimiento del *sistema capitalista,* están ligados con el dominio de Europa sobre América, iniciado el 12 de octubre de 1492, y exigen atención rigurosa y reflexión profunda [25]. Tienen que ver con nuestra *historia,* nuestro *presente* y nuestro *futuro.*

3. Bartolomé de Las Casas y la esclavitud negra en América

Fernando Mires llama la atención, con mucho tino, sobre el hecho de que durante el siglo decimosexto abundaron las defensas teológicas, jurídicas y filosóficas de la libertad de los indígenas, no así, sin embargo, del esclavo negro. La disparidad es, en efecto, contundente. En opinión de Mires, esto se debió al interés político de la Corona y de la Iglesia de evitar que los colonos adquirieran excesivo poder mediante las encomiendas indianas, factor ausente en la más tradicional relación esclavista [26].

La actitud de Bartolomé de Las Casas respecto a la esclavitud negra constituye uno de los elementos más controvertidos para sus biógrafos, imparciales, apologistas o detractores [27]. En varias ocasiones,

---

[24] *Op. cit.,* págs. 678-679.

[25] El análisis del llamado "comercio triangular" (metales preciados de América, trabajo esclavo de Africa y mercancías elaboradas y crédito financiero de Europa) ha sido elaborado múltiples veces. Para un resumen de la literatura es provechoso *Ibid.,* págs. 655-693.

[26] *En nombre de la cruz: discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista).* San José, Costa Rica: DEI, 1986, págs. 131-138.

[27] Entre muchos tratamientos del tema, véase Silvio A. Zavala, "¿Las Casas esclavista?", en: *Cuadernos Americanos,* Año 3, No. 2, 1944, págs. 149-154; Robert L. Brady, "The Role of Las Casas in the Emergence of Negro Slavery in the New World", en: *Revista de Historia de América,* Nos. 61-62, enero-diciembre 1966, págs. 43-55; Fernando Ortiz, "La 'leyenda negra' contra Fray Bartolomé de Las Casas", en: *Cuadernos Americanos,* No. 5, 1952, págs. 146-184; Vol. 217, No. 2, marzo-abril de 1978, págs. 84-116; e, Isacio Pérez Fernández, O. P. "Estudio preliminar" a Fray Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de Africa: preludio de la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros*

en sus primeros memoriales, de 1516 y 1518, igual que en una misiva al Consejo de Indias, redactada en 1531, Las Casas sugiere traer de España esclavos para realizar ciertas labores que se estaban encomendando a los nativos [28]. De ahí ha surgido una peculiar "leyenda negra" contra Las Casas, según la cual él sería el principal responsable de la introducción y ampliación de la esclavitud africana en América. De acuerdo a esta interpretación, su objetivo habría sido traspasar el trabajo productivo de riquezas de unos oprimidos, los indígenas, a otros igualmente expoliados, los africanos.

Hay varios puntos que deben señalarse. Se debe recalcar, *primeramente,* que, contrario a lo que todavía a veces se afirma, la introducción de esclavos africanos precedió por más de una década las primeras sugerencias de Las Casas. De ninguna manera fueron éstas su causa eficiente, ni siquiera circunstancial [29]. El fue parcialmente responsable de ese error, por aparentemente afirmar algunas ocasiones algo que llegó incluso a escribir en su *Historia de las Indias:* "Este aviso de que se diese licencia para traer esclavos negros a estas tierras dió primero el clérigo Casas..." [30].

Los cierto es que Las Casas sencillamente compartió una opinión generalizada entre quienes deseaban evitar la total extinción de los indígenas antillanos. Fray Pedro de Córdoba, junto a sus hermanos dominicos, urgió la introducción de esclavos negros, en opinión presentada a los tres padres jerónimos que, a mandato del Cardenal Cisneros, visitaron La Española entre 1516 y 1518 [31]. En memorial preparado a petición de estos últimos, que arde en pasión defensora de los indígenas americanos, aconseja:

> Para el remedio temporal de los cristianos é de sus haciendas, que les diese Su Alteza licencia para traher esclavos, y aun los que no tuviesen para ellos de presente, Su Alteza se los enviase é se los vendiese fiados por algun tiempo... [32].

---

contra su esclavización (edición y notas por Isacio Pérez Fernández, O. P). Salamanca: Editorial San Esteban-Instituto Bartolomé de Las Casas, 1989.

[28] *Los primeros memoriales.* La Habana: Universidad de La Habana, 1972, págs. 65, 79, 120-122, 130, 138 y 140.

[29] Fernando Ortiz hace una descripción detallada del trato oficial de esclavos negros a las Indias entre 1500 y 1516. *Op. cit.*, págs. 90-96.

[30] H. I., 1. 3, c. 102, t. 3, pág. 177. La autoconciencia de protagonista privilegiado del trascendente drama histórico de las Indias era muy marcada en Las Casas. En otra ocasión (1935), por ejemplo, escribe a un miembro del Consejo de Indias: "Me puedo jactar delante de Dios, que hasta que yo fuí a esa real corte, aun en el tiempo que vivía el Católico Rey Fernando, no se sabía qué cosa eran las Indias, ni su grandeza, opulencia e prosperidad, ni la destruicción que en ellas se había hecho...". Reproducida en: Bataillon, *op. cit.*, pág. 210. Por eso se atribuye la paternidad, que no le corresponde, de haber sugerido la introducción de esclavos negros a las islas antillanas. Su intensa conciencia mesiánica no siempre le permite absoluta fidelidad a los hechos históricos.

[31] Deive, *op. cit.*, págs. 31-36.

[32] D. I. A., vol. 11, pág. 214.

Probablemente también en 1517, el franciscano Fray Pedro Mexía reiteró la propuesta de sustituir el trabajo indígena por el negro.

> Que a cada persona que tenga indios en encomienda... quitándoselos... les sea dado en remuneración de los indios que le quitan, por cada cinco indios que le quitaren, un esclavo macho o hembra...

Mexía cree que con dos mil esclavos, "la mitad hombres, la mitad mujeres" que se introduzcan en La Española, se solucionaría el doble problema de la rápida extinción de los aborígenes y la crisis económica de la colonia [33].

A su vez, los padres jerónimos, en carta de 1517, hacen formalmente la recomendación al Cardenal Cisneros, regente de la Corona castellana:

> Dar licencia general a esta islas, en especial la de San Juan, para que puedan traer a ellas negros bozales porque por experiencia se ve el gran provecho de ellos así como para ayudar a estos indios... como por el gran provecho que a Sus Altezas dellos vendrá... [34].

La misma sugerencia la reiteran el próximo año (18 de enero de 1518) respecto a todas las islas antillanas en proceso de colonización, en carta al nuevo monarca, Carlos V: "En especial que á ellas se pueden traer negros bozales, y para los traer sean de la calidad que sabemos que para acá conviene" [35].

Alonso de Zuazo, juez de residencia en La Española, nombrado por el Cardenal Cisneros, recomendó el 22 de enero de 1518: "Dar licencia general que se traigan negros, gente recia para el trabajo, al revés de los naturales, tan débiles que solo pueden servir en labores de poca resistencia" [36]. Dos años después, su sucesor insistiría: "Negros son muy deseados..." [37]. También en 1520, una encuesta hecha en La Española acerca de la crisis económica que sufría la isla, revela una opinión muy generalizada entre los habitantes castellanos:

> Convendría que Su Alteza mandase enviar siete ó ocho mill negros, comprados de sus rentas destas islas, é los mandase repartir en los vezinos desta isla... é con esto me parece [la opinión es de Francisco de Vallejo] questa isla se poblaría é seria mas acrecentada la renta de Su Alteza [38].

---

[33] Citado por Lino Gómez Canedo como apéndice a *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México, D. F.: Porrúa, 1977, pág. 220.
[34] Deive, *op. cit.*, pág. 36.
[35] D. I. A., vol. I, págs. 298-299.
[36] *Ibid.*, pág. 293.
[37] *Ibid.*, pág. 418.
[38] *Ibid.*, pág. 406.

La petición de esclavos negros fue factor constante por parte de colonos y encomendadores, de los cuales era de esperarse, pero también de líderes religiosos, incluso de quienes se distinguieron por su generosidad y solidaridad con los indígenas. El obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal, el 11 de agosto de 1531, hizo una solicitud similar:

> Toda la población y perpetuidad desta isla [la Española] y la de San Juan y aun la de Cuba consiste en que tengan negros para sacar oro y beneficiar las otras granjerías [39].

Deive evidencia a cabalidad la pertinencia fiscal de estas recomendaciones que, independientemente de la solidaridad que expresan con la triste condición indiana, tenían como principal objetivo solucionar el agudo problema de la creciente escasez de mano de obra servil en momentos en que se planeaba aumentar la explotación económica de las posesiones antillanas. La importación de africanos parecía ser el remedio eficaz para el problema ético y la dificultad mercantil [40]. Acierta, por tanto, Bataillon al aseverar que respecto a la entrada de esclavos negros en América, "Las Casas desempeñó un papel poco importante" [41].

Las Casas, *segundo,* nunca negó la licitud de ciertos tipos de esclavitud. Aceptaba el concepto tradicional de *ius gentium* que preconizaba la licitud de esclavizar los cautivos en una guerra justa. Esta idea tiene orígenes bíblicos (Deuteronomio 20:14) y clásicos (Aristóteles, *La política,* libro 1, capítulos 3-8), modificada por la excepción de no someter a cristianos a la servidumbre forzada. También, al menos inicialmente, no cuestionaba Las Casas el argumento, esgrimido por la Corona portuguesa y el Papado, de que los africanos eran moros y sarracenos y, por ende, susceptibles de lícitamente someterse a servidumbre forzosa [42]. En su opinión, por el contrario, los indígenas del Nuevo Mundo eran esclavizados inicuamente porque: a) las guerras de los españoles contra ellos *no* eran justas; o b) eran adquiridos por otros medios ilícitos (robos, "rescates", tributos humanos) y, por tanto, su sometimiento a servidumbre faltaba a la ética y al derecho.

---

[39] Citado por Deive, *op. cit.,* págs. 84-85.
[40] *Ibid.,* págs. 27-49.
[41] *Op. cit.,* pág. 134.
[42] No me parece correcto, sin embargo, afirmar que "para Las Casas, la esclavitud del negro era un estado natural... algo lógico y propio de su naturaleza". Deive, *op. cit.,* págs. 57-59. Su "estado natural", como para todos los seres humanos es, en la óptica lascasiana, la libertad. La servidumbre de los africanos procede de razones históricas, religiosas y bélicas. Luego llegaría a cuestionarla. Sí es posible detectar, en contraste con su perspectiva idílica del "noble salvaje" oriundo de América, que su visión del africano no logra liberarse de ciertos matices racistas (verbigracia "otros tan negros como etíopes, tan disformes en las caras y cuerpos..." [H. I., 1. 1, c. 24, t. i, pág. 131]). Alonso de Ercilla en *La araucana,* una obra que expresa respeto y admiración por los valientes rebeldes indígenas, tampoco logra superar la apreciación racista negativa de los negros.

Esta es la tesis que defiende en su "Tratado sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos" [43]. Esta extensa disertación sobre la injusticia e ilegitimidad de la servidumbre de los nativos del Nuevo Mundo, supone, como premisa sin la cual la argumentación sería absurda, la licitud y legalidad, de acuerdo al *ius gentium* ("derecho de gentes") aceptado por la cristiandad, de la esclavización de otras personas en otras circunstancias. A fines del siglo XV, había tres grupos principales de esclavos en Europa y España: sarracenos, eslavos (tan frecuentemente eran sometidos a servidumbre forzada, que su nombre étnico devino en concepto general de la institución heril) y negros africanos. En esos momentos, éstos últimos aún no constituían la mayoría. Muy pronto lo serían, pero en América.

Tercero, Las Casas no exclusivizó la esclavitud con la negritud. En algunas de sus recomendaciones sobre la posible importación de mano de obra servil, habló de esclavos "negros o blancos". Con la rápida expansión del "mercado negro" africano, sin embargo, la esclavitud blanca se convirtió en una especie exótica en proceso de extinción. Todavía en 1531, al reiterar la necesidad de importar esclavos a las islas antillanas, indica que éstos sean "negros o moros" [44].

Cuarto, no pudo imaginar Las Casas la extraordinaria explotación del trabajo negro que redundaría en la mercantilización de más de diez millones de seres humanos. La noción que parecía tener era la de esclavos ladinos; no la sistematización de campañas de rapiña diseñadas para capturar masivamente africanos. Las sugerencias que presentó sobre la importación de africanos revelan que los números que tenía en mente eran relativamente pequeños, algo similar a lo acontecido en España, donde la población esclava era minoritaria.

Según Deive:

> Las Casas, que estaba en España [1517-1520], pudo leer cuantos memoriales y peticiones de negros llegaban a la corte y se opuso vehmentemente a la introducción de bozales, insistiendo en que los esclavos fueran ladinos y que la isla se poblase de labradores castellanos [45].

Pero, no extrae la conclusión obvia de esta doble afirmación; a saber, que el fraile dominico no sugería que los africanos se convirtiesen en nuevos explotados en las posesiones hispanas antillanas, sino en servidores de quienes sostendrían sobre sus hombros la principal carga del trabajo productivo: los labradores castellanos. Predominan en sus

---

[43] "Tratado sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos", en: *Bartolomé de Las Casas, obra indigenista* (ed. José Alcina Franch). Madrid: Alianza, 1985, págs. 282-350.
[44] En Fabié, *op. cit.*, vol. 70, pág. 485.
[45] *Op. cit.*, pág. 66.

recomendaciones de 1516-1518 sobre la importación de esclavos negros, números relativamente pequeños: "dos esclabos negros y dos negras" para las familias instaladas en las islas antillanas, evidentemente para servicio doméstico, y "beinte negros y negras" para quien establezca un ingenio azucarero [46]. En comparación con la historia de la masiva importación de mano de obra negra en las Antillas, sus números son ingenuamente ínfimos.

Quinto, nunca planteó Las Casas que los esclavos se convirtieran en la base social principal del trabajo productivo. Por el contrario, sus memoriales expresan un proyecto de trabajo comunal que recaería, primariamente, sobre labradores españoles. Proyecta una utopía del trabajo compartido, en evangélica hermandad entre españoles y nativos, compartiendo labores y ganancias. En el memorial de 1518, arriba citado, insiste en que la Corona "mande luégo proveer de labradores..." [47]. Dos años antes había sugerido al Cardenal Cisneros:

> Vuestra reverendísima señoría mande ir á cada villa o ciudad, de las que están y estuvieren en las dichas islas, cuarenta *labradores,* más o menos segun la dispusición de cada lugar, con sus mujeres y hijos, de cuantos en estos reinos hay sobrados y por ventura necesitados, para que siempre allá permanezcan. Y que den á cada uno cinco indios con sus mujeres y hijos en compañía para *que sean compañeros y trabajen* de por medio; y sacada la parte de S. A. lo otro lo partan *hermanablemente* el tal labrador y los cinco indios... y ellos [los indígenas] viendo que *los cristianos trabajan,* ternán mejor gana de hacer lo que vieren, y así mismo *se mezclarán casándose* los hijos de los unos con las hijas de los otros, etc. Y asá multiplicarse ha la tierra de gente y de fruto... y las islas noblecidas, y por consiguiente, las mejores y más ricas del mundo [48].

Es una visión, utópica si se desea, de una *sociedad mestiza labradora,* cuyos bienes provienen del trabajo de sus manos, no de la explotación de cautivos esclavos. La base del mestizaje es el compañerismo y hermandad de labores entre indígenas y castellanos. Esa misma idea la reitera décadas después, en reflexión sobre esos primeros memoriales, en su *Historia de Indias,* al escribir sobre lo que hubiese convenido hacer en esos momentos en que todavía era posible evitar la extinción de los nativos antillanos.

> Enviar verdaderos pobladores, conviene a saber, gente labradora, que viviese de cultivar tierras tan felices como éstas, las cuales de su propia voluntad concedieran los mismos naturales pobladores y dueños dellas, que eran los indios, y los unos se casaran con los otros y de ambas se

---

[46] *Los primeros memoriales, op. cit.,* págs. 138-140; también en Fabié, *op. cit.,* Vol. 70, págs. 458-459.
[47] *Ibid.,* pág. 54.
[48] *Los primeros memoriales, op. cit.,* págs. 61-62 (énfasis añadido).

hiciera una de las mejores repúblicas y quizá más cristiana y pacífica del mundo, y no enviar indiferentemente de todo género de personas desalmadas, que las robaron, escandalizaron, destruyeron y asolaron y echaron en los infiernos, con increíble infamia de la fe... [49].

Es cierto, no obstante, que todavía en 1531 Las Casas se sintió atraído por el espejismo de la esclavitud africana como factor clave en la solución de los problemas económicos de los colonos castellanos en las islas antillanas, que, a su vez, parecía ser elemento indispensable para liberar a los indígenas de su cruenta explotación. En extensa y emotiva carta del 20 de enero de 1531 al Consejo de Indias, retoma, década y media después de sus primeros memoriales, con aún mayor ahínco la sugerencia esclavista.

El remedio de los cristianos es este, mui cierto, que S. M. tenga por bien de prestar á cada una de estas islas quinientos ó seiscientos negros, ó lo que paresciere que al presente vastaren para que se distribuyan por los vecinos, é que hoy no tienen otra cosa sino Yndios; é los que más vecinos vinieren, á tres, é á quatro, é á seis, segun que mejor paresciere á la persona que lo iviere de hacer, se los fien por tres años, apotecados los negros á la misma deuda...

Se preocupa en esta misiva Las Casas por abaratar la adquisición de negros por parte de los colonos, criticando la venta exclusiva de licencias de importación por parte de la Corona, cuyo costo a la postre se transfería a los colonos.

Una, Señores, de las causas grandes que han ayùdado á perderse esta tierra, é no se poblar más de lo que se han poblado... es no conceder libremente á todos quantos quisieren traer las licencias de los negros...

Alude a sus recomendaciones de 1516 a 1518, que iban dirigidas "para remedio é libertad é resuello de los Yndios que estavan oprimidos, que saliesen de tal cattiverio...", y que incluían, como factor significativo, la importación de esclavos. Se refleja nuevamente su intensa autoconciencia mesiánica al lamentarse de que tales planes fracasaron debido a su ausencia —por estar en el convento dominico— del centro de acción. "Pero poco aprovechó... porque no entendí yo más en los negocios, tomándome Dios para mi mayor seguridad" [50].

En *sexta* instancia, Las Casas se convenció que el saqueo de africanos no cumplía con los criterios de guerra justa y, por consiguiente, que también su esclavización era ilegítima. En varias partes de su *Historia de las Indias* reconoció la cruel violencia que se cometía en la

---

[49] H. I., 1. 3, c. 102, t. 3, pág. 179.
[50] En Fabié, *op. cit.*, vol. 70, págs. 484-486

captura y mercantilización de los africanos, y condenó severamente estos hechos como "injustos y tiránicos":

> Este aviso de que se diese licencia para traer esclavos negros a estas tierras dió primero el clérigo Casas, no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos [en esos momentos eran los portugueses los grandes mercaderes de africanos]; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera por cuanto habían en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos por que la misma razón es dellos [los negros] que de los indios [51].

Indica que, contrario a sus expectaciones iniciales de que se trataría de unos 4.000 negros, se trajeron a las Indias más de 100.000, sin que esto redujese el mal trato a los indígenas, ni, en el caso de los antillanos, los preservase de la extinción.

> Para los indios ningun fructo dello salió, habiendo sido para su bien y libertad ordenado, porque al fin se quedaron en su captiverio hasta que no hobo más que matar [52].

A su vez, este aumento de la demanda provocó el incremento de la caza y saqueo de africanos:

> Siguióse de aquí también que como los portugueses de muchos años atrás han tenido de robar a Guinea, y hacer esclavos a los negros, harto injustamente, viendo que nosotros... se los comprábamos bien, diéronse y danse cada día priesa a robar y captivar dellos, por cuantas vías malas e inicuas captivalos pueden... [53].

Consciente de que la esclavización de los negros africanos se había montado sobre la premisa de que eran sarracenos y moros y, por consiguiente, "enemigos de la cristiandad", Las Casas establece, sea ésta nuestra *séptima* aclaración, una distinción entre islamitas, la cual va más allá que la muy citada clasificación tricotómica del Cardenal Cayetano de los infieles (a saber: los adversarios de los católicos, de derecho pero no de hecho súbditos de los príncipes cristianos [por ejemplo, los turcos]; los que de hecho y derecho caen bajo su jurisdicción política [por ejemplo, los judíos]; y los que ninguna relación, ni de hecho ni de derecho, tienen con los cristianos) [54]. Aunque los africanos

---

[51] H. I., 1. 3, 102, t. 3, pág. 177.

[52] *Ibid.*, pág. 178. Tampoco, en su opinión, beneficiaba económicamente el mercado esclavista a España. Los que lucraban verdaderamente eran los extranjeros que dominaban el tráfico de negros.

[53] *Ibid.*, 1. 3, c. 129, t. 3, pág. 275.

[54] Véase su obra clave *Secunda secundae partis summae totius theologiae d. Thomae Aquinatis, Thomae a Vio Cajetani commentariis illustrata.* Impresa por primera vez en 1518,

fuesen "moros", no pertenecían a los grupos que asaltaban la Europa cristiana, ninguna injuria cometían contra los países ibéricos y, por tanto, no había justicia alguna en el acto de guerrearles ni esclavizarlos. De hecho y de derecho, escapaban a la jurisdicción de las autoridades europeas cristianas.

> Y esta es la ceguedad... que ha caído en los cristianos mundanos, creer que por ser infieles los que nos son baptizados, luego les es lícito saltearlos, robarlos, captivarlos y matarlos; ciertamente, aunque aquellos [los africanos] eran moros, no los habían de captivar, ni robar, ni saltear, pues no eran de los que por las partes de la Berbería y Levante infestan y hacen daño a la cristiandad, y eran otras gentes éstas, diferentes de aquéllas, en provincias y en condición muy distante... [55].

Aún peor: la codicia portuguesa por el mercado negro estimulaba a su vez las acciones esclavistas de los moros [árabes] o de los otros negros.

> Tampoco miraban los portogueses, que por conocer los moros la cudicia suya de haber negros por esclavos, les daban ocasión de que les hiciesen guerra o los salteasen... sin justa causa, para se los vender por esclavos... Como ven los negros que los portogueses tanta ansia tienen por esclavos, por codicia... cuantos pueden roban y captivan... [56].

En la mentalidad providencialista de Las Casas, estas restricciones no significan que los portugueses no pudiesen tener relación alguna con ellos. Además de poder entablar relaciones comerciales bilateralmente beneficiosas, tienen el deber de la acción misionera: "tractar con ellos pacíficamente, dándoles ejemplo de cristiandad, para que... amasen la religión cristiana y a Jesucristo..." [57]. A lo que definitivamente no tiene

---

la obra se conoció extensamente por las copias manuscritas que circularon y las múltiples referencias ella. Las distinciones entre infieles se encuentran en la cuestión 46, artículo 8. En este pasaje clave, que estimula la crítica teológica lascasiana, Cayetano emite la siguiente severa sentencia: "Contra éstos [los infieles que no han cometido injuria alguna], ningún rey y ningún emperador, ni tampoco la Iglesia romana, deben guerrear con intención de conquistar sus tierras o someterlos políticamente, pues no hay ninguna justa causa de guerra... Pecaríamos gravísimamente si pretendiéramos propagar de esta manera la fe de Jesucristo. No seríamos, en tal caso, señores legítimos de aquellos gentiles. Antes bien, cometeríamos grandes rapiñas y estaríamos obligados a reparar el daño causado... En lugar de esto deberían enviarse nobles varores como mensajeros de la fe. Su misión sería la de convertir a los gentiles hacia Dios con la palabra y el ejemplo, mas no la de sojuzgarlos, expoliarlos, someterlos, escandalizarlos y convertirlos de esta manera, al modo de los fariseos, en hijos del infierno, dos veces peores que antes...".

[55] H. I., l. 1, c. 22, t. 1, pág. 120. Las Casas, no obstante, evita emitir juicios directos negativos sobre las bulas papales que autorizaban la servidumbre de los africanos.

[56] *Ibid.*, págs. 120-121, 144.

[57] *Ibid.*, pág. 120.

derecho la corona lusitana es a continuar la secuencia de "violencias y robos y engaños y fraudes, que siempre los portogueses en aquellas tierras y gentes han hecho" [58].

Admite, *por último,* arrepentido, su ingenuidad anterior sobre la fuerza de los negros, en comparación a la de los indígenas.

> Antiguamente, antes que hobiese ingenios, teníamos por opinión en esta isla [La Española], que si al negro no acaecía ahorcalle, nunca moría, porque nunca habíamos visto negro de su enfermedad muerto... pero después que los metieron en los ingenios, por los grandes trabajos que padecían y por los brebajes que de las mieles de cañas hacen y beben, hallaron su muerte y pestilencia, y así muchos dellos cada día mueren... [59].

Como es típico en él, este hecho se convierte en conciencia de grave pecado, del que, en esta ocasión, tiene que declararse cómplice.

> Deste aviso que dió el clérigo, no poco después se halló arrepiso, juzgándose culpado... porque como después vido y averiguó... ser tan injusto el captiverio de los negros como el de los indios... [60].

El profeta denunciador vuelve dolorosamente el arma de la crítica hacia su propia persona. No debe haber sido nada fácil, para un ser tan intensamente dotado de conciencia mesiánica y sentido de valía propia providencial, entonar esta *mea culpa.*

Son páginas de fuerza vibrante, únicas en su época. Sobre ellas asevera Fernando Ortiz:

> Contra la infamia de la esclavización y trata de negros clamó Las Casas con más prontitud, vigor y penetración certera que ningún otro humanista, ni español ni extranjero, ni clérigo ni laico, hasta los días de la Ilustración [61].

Y remacha Isacio Pérez Fernández:

> El padre Las Casas es defensor de los negros contra su esclavización en Africa... Fue el primero que los defendió; y todavía más... fue el único que los defendió hasta finales del siglo XVI [62].

---

[58] *Ibid.,* l. 1, c. 27, t. 1, págs. 141-142.
[59] *Ibid.,* 3, c. 129, t. 3, págs. 275-276. Deive también señala la alta tasa de mortalidad de los esclavos negros en las Antillas. *Op. cit.,* pág. 47.
[60] H. I., l. 3, c. 129, t. 3, pág. 275. Según Bataillon, "fue, ciertamente, Las Casas uno de los primeros en tomar conciencia del problema de Derecho que planteaba el comercio de esclavos de los portugueses". *Op. cit.,* pág. 136.
[61] *Op. cit.,* pág. 107.
[62] "Estudio preliminar", *op. cit.,* pág. 123.

¿A qué se debe que estas páginas, evidente corrección y autocrítica de sus anteriores sugerencias esclavistas, no impidiesen el surgimiento de la "leyenda negra" contra Las Casas, la acusación de propiciar entusiastamente el intercambio del trabajo forzado indígena por el negro? En mi opinión, la respuesta se encuentra en que la *Historia de las Indias* quedó inédita durante más de tres siglos. Sólo a fines del siglo XIX (1875) se publicó, y se pudieron leer entonces las fuertes manifestaciones que contiene contra la esclavitud africana [63].

No obstante, debe admitirse que estas páginas críticas a la esclavitud africana constituyen una minúscula fracción de sus escritos de apología indiana. Pocos años antes de añadir estas aclaraciones a su *Historia de las Indias,* imprimía un prolijo y apasionado tratado declarando que "todos los indios que se han hecho esclavos en las Indias del mar Océano... han sido injustamente hecho esclavos..." y deben liberarse [64]. Acerca de los esclavos negros, él ni nadie de los frailes defensores de los nativos americanos, redactó algo semejante. Correctamente, llama la atención Deive a que la fuerte polémica de Las Casas contra Sepúlveda, en el famoso debate que ambos sostuvieron en Valladolid (1550-1551), sobre la libertad de los indígenas americanos, tuvo lugar en un momento en que "la esclavitud del hombre negro [¡y la mujer negra!] se hallaba firmemente arraigada en el Nuevo Mundo. Sin embargo, el negro permaneció totalmente al margen de esa disputa...". Críticamente añade:

> Ciertamente, Las Casas tras abogar por la esclavitud del negro, se confiesa culpable de ello por considerar que esta es tan injusta como la del indio, pero no existe indicación de ninguna clase que permita suponer que el más ferviente defensor del indio condenó públicamente la sujeción del africano [65].

Me parece que Robert L. Brady va demasiado lejos en su apología de Las Casas. Es reclamar demasiado alegar que "el tratamiento humano [¿?] recibido por los negros fue el resultado de que el Defensor de los Indios fuese también el Defensor de los Negros" [66]. Brady comparte la

---

[63] Sobre las causas de la publicación tardía de esta extensa e importante crónica, véase Lewis Hanke, "Bartolomé de Las Casas, historiador". Estudio preliminar a *Historia de las Indias, op. cit.,* págs. XXXVIII-XLVI.

[64] "Tratado sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos", pág. 284.

[65] *Op. cit.,* págs. 714-715. En otro de sus tratados publicados en 1552, titulado corrientemente "octavo remedio", Las Casas llama la atención vigorosamente a la violencia que sufren los indígenas americanos por parte de los encomenderos castellanos y de los servidores de éstos. Entre estos últimos menciona a los negros. "Y podemos añadir con verdad a cuantos mozos y negros tiene el amo, porque todos no saben sino desollarlos, opprimillos y roballos", en: José Alcina Franch (ed.), *Bartolomé de Las Casas, obra indigenista, op. cit.,* pág. 396. Algo similar refiere tres años después en carta a Bartolomé Carranza de Miranda, reproducida en Fabié, *op. cit.,* vol. 71, pág. 394.

[66] *Op. cit.,* pág. 47.

noción, difundida en algunos estudiosos de la esclavitud, de que ésta era menos cruel en las colonias hispanas que en las de otras potencias europeas, sobre todo, las británicas. De aquí su referencia al "tratamiento humano" supuestamente recibido por los esclavos en territorios españoles. Considera a Las Casas responsable de esa diferencia, pero la evidencia que presenta es escasa y débil. Además, la alegada diferencia en el trato a los esclavos no puede argumentarse exclusivamente sobre el análisis comparativo de los códigos legales. En el caso de las posesiones de España, nunca debe olvidarse el famoso dicho "obedezco, pero no cumplo".

También me parece que va más allá de lo que permiten afirmar los hechos y los textos, Lewis Hanke, al aseverar que:

> Si bien Las Casas empezó como defensor de los indios solamente, luego se opuso también a la esclavitud de los negros por las mismas razones: trabajó por la libertad de todos los hombres del mundo [67].

Es cierto que terminó oponiéndose teóricamente a la esclavitud de los africanos y, fundamentalmente, por las mismas razones que reclamó la plena libertad de los indígenas americanos. Pero, no cabe duda que no "trabajó por la libertad de todos los hombres del mundo", si por ello se quiere decir que se esforzó por la abolición de la servidumbre africana. Lo extraño es que Hanke escribe esa oración como parte de su prólogo a la moderna edición mexicana de los *Tratados* lascasianos de 1552, todos dedicados a la libertad de los americanos, con escasas, si acaso algunas, líneas en referencia a la trágica situación de los africanos. Desde que regresó a España por última vez, en 1547, hasta su muerte, en 1566, dedicó sus apasionados esfuerzos a la bienaventuranza de los primeros, no de los segundos [68].

---

[67] "La actualidad de Las Casas", prólogo a *Tratados de Bartolomé de Las Casas* (2 vols.). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1965, vol. I, pág. XVIII.

[68] Igualmente desorbitada me parece la apreciación de Fernando Ortiz, con la que concluye su excelente ensayo: "Si a Las Casas se le puede llamar 'apóstol de los indios', también fué 'apóstol, de los negros'", en: *op. cit.*, pág. 116. Por su parte, Manuel Giménez Fernández, en el segundo prólogo a la edición mexicana de los *Tratados,* se refiere a la "tolerancia de la esclavitud institucionalizada de los negros", por parte de Las Casas, al inicio de su actividad pública, como "disculpable equivocación". "Bartolomé de Las Casas en 1552", *Tratados,* vol. I, pág. LXXXVII. Las Casas mismo la juzgó con mayor severidad: "...se halló arrepiso, juzgándose culpado...". Surge aquí un problema que sólo un cuidadoso estudio paleográfico de la *Historia de las Indias* podría solucionar: ¿de cuándo proceden las denuncias de la esclavitud africana que ahí escribe de Las Casas? Alain Milhou, en un sugestivo trabajo, sugiere que son tardías. "Acaso no antes de 1560 en que redactó los capítulos 102 y 129 del libro tercero de la *Historia*...". En su opinión, la primera toma de conciencia, todavía no definitiva, procede de la lectura del libro de João de Barros sobre los viajes y conquistas portuguesas *(Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente,* más conocida como *Décadas de Asia),* el cual se publicó en 1552. "Las Casas frente a las reivindicaciones de los colonos de la isla Española", en: *Historiografía y bibliografía americanistas,* vol. 19-20, 1975-76, pág. 63. Igualmente, Pérez Fernández

¿Por qué el relativo silencio de Las Casas sobre la esclavitud africana ("relativo" en comparación con el caudaloso volumen de sus apasionados escritos en favor de la libertad indiana)? Me parece que la explicación puede ser sencillamente compleja, si se perdona la paradójica expresión. Las Casas era un *católico español*. El saqueo de los africanos era pecado de Portugal; la explotación de los indígenas constituía, por el contrario, violación de la ley divina y natural por parte de España. Las Casas tiene hacia su patria el mismo apego que los profetas del Antiguo Testamento hacia el Israel bíblico. De ser esto cierto, en vez de ser un acérrimo anti-hispanista, como tantas veces han afirmado sus detractores, sus denuncias provendrían de un apasionado y fogoso nacionalismo. Le interesa denunciar la "destrucción de las Indias" porque ese es el pecado de España y él se considera un profeta de Dios, escogido para ser atalaya de la conciencia de la nación hispana, que en su opinión es la principal encarnación de la fe católica. Comparte Las Casas, por tanto, la fusión tan característica de sus compatriotas contemporáneos entre catolicismo e hispanismo. El pecado contra los africanos es una transgresión portuguesa y asunto prioritario, por consiguiente, de profetas lusitanos.

No debe menospreciarse otro factor. Las Casas intentó siempre caminar sobre sólidos senderos de ortodoxia eclesiástica. En la España del siglo XVI, en la que tantas figuras insignes pasaron malos ratos con la severa Inquisición, eso conllevaba evitar enfrentarse a declaraciones papales autorizadas. A esa cautela se debe en buena medida el que Las Casas, a pesar de su profética censura de más de medio siglo (1514-1566) contra la "destrucción de las Indias" por sus compatriotas, evitase incidentes desagradables con el Santo Oficio, suerte que no tuvieron otros insignes católicos compatriotas (entre ellos, Fray Luis de León, San Ignacio de Loyola, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz).

Sobre la libertad o esclavitud de los negros africanos y los indígenas americanos es significativa una marcada diferencia en las declaraciones papales. En el siglo XV diversas bulas y decretos papales —*Dudum cum ad nos* (1436) y *Rex Regum* (1443), de Eugenio IV; *Divino amore communiti* (1452) y *Romanus Pontifex,* (1455), de Nicolás V; *Inter caetera* (1456) de Calixto III; y *Aeterni Regis* (1481) de Sixto IV—, letras apostólicas de cruzada, algunas, de conquista evangelizadora, otras, avalaron y legitimaron la servidumbre forzada de los africanos negros llevada a cabo por la corona portuguesa. Por el contrario, la bula *Inter*

---

entiende que los capítulos 22 al 27 del primer libro de la *Historia de las Indias,* en los que Las Casas critica la conquista violenta de los africanos por los portugueses, deben haber sido redactados tardíamente, "hacia 1558 o en el mismo 1559". "Estudio preliminar", *op. cit.,* pág. 35. En ese caso, sería imprecisa la afirmación de Hanke, y de la legión que le sigue, de que en el debate de Valladolid el eje teórico y dogmático fundamental de Las Casas sería "la humanidad [toda] es una".

caetera (1493), de Alejandro VI [69], insiste en la conversión de los nativos americanos, suponiendo su libertad, y la *Sublimis Deus* (1537) de Pablo III [70], proclama esa condición y amenaza con la excomunión a quien los esclavice.

Como español y hombre de la Iglesia, por consiguiente, Las Casas se sentía firmemente compelido a protestar a *viva voce* contra la esclavitud indígena. La africana llegó a cuestionarla en su *Historia de las Indias,* pero sólo *soto voce* y con cierta discreción [71].

Fueron muchos los clérigos cuya marcada sensibilidad hacia el dolor indígena no se acompañó por un sentimiento similar respecto a los negros. Difiero, por tanto, de la postura de Silvio Zavala cuando alega, a pesar de la escasa evidencia que proporciona, que:

---

[69] La segunda bula *Inter caetera* (4 de mayo de 1493) de Alejandro VI, reza: "Alejandro, Obispo, siervo de los siervos de Dios, á los ilustres carísimo en Cristo, Hijo Rey Fernando, y muy amada en Cristo Hija Isabel... Lo que más entre todas las obras agrada á la Divina Magestad, y nuestro corazón desea, es que la Fe Católica, y Religión Cristiana sea exaltada... y que en toda parte sea ampliada y dilatada, y se procure la salvación de las almas, y las bárbaras naciones sean deprimidas y reducidas a esa mesma Fe... Entendimos que desde atrás habiades propuesto en vuestro ánimo de buscar y descubrir algunas islas y tierras firmes é incógnitas, de otros hasta ahora no halladas, para reducir a los moradores y naturales de ellas al servicio de nuestro Redentor, y que profesen la Fe Católica... Así que Nos alabando mucho en el Señor este vuestro santo y loable propósito, y deseando que sea llevado á debida ejecución, y que el mesmo nombre de nuestro Salvador se plante en aquellas partes, os amonestamos muy mucho en el Señor... proseguir del todo semejante empresa... con ánimo pronto y zelo de verdadera fe, inducir a los pueblos, que viven en tales Islas, y tierras, a que reciban la Religión Cristiana... procuréis enviar a las dichas tierras firmes, e Islas hombres buenos, temerosos de Dios, doctos, sabios y expertos, para que instruyan a los susodichos Naturales y Moradores en la Fé Católica...". Reproducida por Silvio A. Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (segunda edición revisada y ampliada). México, D. F.: Porrúa, 1971, págs. 213-215.

[70] Pablo III, *Sublimis Deus:* "El enemigo del mismo género humano... excitó a algunos secuaces suyos 'que, deseando saciar sus apetitos, tuvieran el atrevimiento de afirmar por todas partes que a los indios... hay que reducirlos a nuestro servicio, con el pretexto de que están privados de la fe católica, a manera de animales irracionales *[bruta animalia]*... Nos... considerando que los mismos indios [son] verdaderos hombres... Decretamos y declaramos con nuestra autoridad apostólica, que los referidos indios... aunque se encuentren fuera de la fe de Cristo, no han de estar privados de su libertad... no deben ser reducidos a servidumbre...". Citado por Bartolomé de Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1942, págs. 365-367.

[71] José Martí, en una de las páginas más bellas del más famoso libro para niños escrito en América, *La edad de oro,* al describir la confrontación entre Las Casas y los airados colonos en Chiapas, afirma: "El venía a pie, con su bastón, y con dos españoles buenos, y un negro que lo quería como a padre suyo: porque es verdad que Las Casas, por el amor de los indios, aconsejó al principio de la conquista que se siguiese trayendo esclavos negros, que resistían mejor el calor; pero luego que los vió padecer, se golpeaba el pecho, y decía: '¡con mi sangre quisiera pagar el pecado de aquel consejo que di por mi amor a los indios!'". Quizá, pero en las dos décadas que vivió después de ese incidente que novela Martí, publicó mucho sobre la libertad natural de los indígenas y nada, a excepción de sus apuntes en su inédita *Historia de las Indias,* sobre la de los africanos. *La edad de oro*. La Habana: Gente Nueva, 1981, pág. 170.

> No faltó... el análisis justo que de las premisas cristianas se atrevió a sacar conclusiones liberales a favor del negro, como antes había ocurrido con respecto al indio... la palabra de los teólogos y juristas que llegaron a ver con claridad el problema [72] .

Tiene, por el contrario, razón Fernando Mires al aseverar críticamente:

> Si en algunas ocasiones la Iglesia se comprometió en la defensa de algunos intereses de los indios, ello no ocurrió en el caso de los negros. En otros términos: no fue política oficial de la Iglesia la defensa de los negros [73].

[72] *La filosofía política en la conquista de América, op.cit.*, págs. 102-103.
[73] *La colonización de las almas: misión y conquista en Hispanoamérica*. San José, Costa Rica: DEI, 1987, pág. 219.

Las Casas: entre el derecho corporativo y el derecho internacional (Análisis de un trozo del Prólogo de la *Historia de las Indias*) (*)

Eduardo Hoornaert

El Prólogo de la *Historia de las Indias* es un texto elaborado por el autor cuando tenía 78 años de vida. El Prólogo se sitúa 25 años después del inicio de la redacción de la *Historia* —en 1527—, y 9 años antes de la entrega del texto incompleto de esa *Historia* —en 1561—, cinco años antes de la muerte del autor. En ese mismo año —1552—, Las Casas elaboró otro texto que tiene muchos puntos en común con el Prólogo: *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias.*

El texto del Prólogo es de difícil lectura por ser un texto muy elaborado, de estilo a veces rebuscado, en ciertos puntos fastidioso, y en otros de una concisión y precisión dignas de la mejor tradición escolástica.

Escogemos un trozo del Prólogo para resolver o intentar ver claro en un punto que nos preocupa desde algún tiempo en relación al análisis de Las Casas, y que puede ser formulado así: ¿cómo el autor del *Tratado comprobatorio* puede ser el mismo del *De unico vocationis modo*? ¿Cuál es el hilo lógico que une ambos textos tan diversos en sus propósitos? ¿Cómo unir dos puntos aparentemente tan diversos y contradictorios? Vamos al texto:

> De aquí es que con estos tales (viviendo en sus próprias y *naturales* tierras, *reinos,* distintísimos de los nuestros, suyos), donde quiera y cuando quiera que se supieren y hallaren en todo el *Universo Orbe,*

* Traducción del editor, del original portugués.

y con cuantos y cuan graves y gravísimos pecados de idolatría y de otra cualquiera nefanda especie que tengan, ninguna cosa tenemos que hacer, sino sólo en cuanto los debemos amorosa y pacífica y cristiana, que es caritativamente, como quisiéramos nosotros ser atraídos, traer o atraer a la santa fe por la dulzura, suave y humilde y evangélica predicación, según la forma que para predicar el evangelio, Cristo, nuestro Maestro y Señor, dejó *en su Iglesia* establecida y mandada: y desta especie tercera son *todos los indios* destas *nuestras* océanas Indias. para este fin, y no por oro, constituyó *la Sede Apostólica* y pudo licitamente, *por auctoridad de Cristo,* constituir a los *reyes de Castilla y León* por príncipes soberanos y *universales* de todo este vastísimo *indiano mundo,* quedándose los *naturales reyes y señores* con sus mismos y inmediatos señoríos, *cada uno en su reino y tierra y con sus súbditos que de antes tenía,* recognosciendo por *superiores* reyes y príncipes *universales* a los dichos señores serenísimos reyes de Castilla y León, porque así convino y fué menester por razón de la *plantación, dilatación y conservación* de la fe y cristiana religión por todas aquestas Indias, y no con otro ni por otro *título*. Y cerca deste *universal* señorío han caído muchos en otro pernicioso y dañable error, no menos que inexplicablemente nocivo, opinando y creyendo insensiblemente no se poder compadecer el dicho señorío *universal* con los inmediatos de los *naturales* señores de los indios; lo qual hemos claro demostrado en tratado especial que cerca dello compusimos mediante la gracia divina [1].

¿Se trata de un texto utópico, cuyos propósitos no se realizan en ningún lugar? Las Casas reacciona categóricamente contra esa posible interpretación, y habla aquí como jurista, en alto y buen tono jurídico. El pretende hablar de cosas asequibles, no de sueños utópicos. El afirma que el poderío de España sobre América, sólo y únicamente se fundamenta sobre el "título jurídico" de la propagación de la fe cristiana en este continente. Dentro del imperativo misionero debe ser posible unir el reino "universal" de Cristo a través de la Iglesia y de los reyes de España, con los reinos "naturales" de América. He aquí la *petitio principii* de Las Casas.

Ocurre que tanto el vocablo "universal" como el término "natural" tienen un sentido técnico en el discurso de Las Casas, y necesitamos por consiguiente penetrar en ese sentido concreto y específico para lograr entender la lógica del autor. Es lo que pretendemos hacer aquí.

1. Lo universal

Lo universal es el *Universo orbe,* la Iglesia, la Sede Apostólica, pero también el "señorío de los reyes de Castilla y León". Esas tres

[1] Prólogo de la *Historia de las Indias*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 95, pág. 14 (énfasis añadidos).

instancias —la Iglesia, la Sede Apostólica y los reyes de Castilla y León— participan del "señorío universal" del cual habla Las Casas al final del trozo.

Estamos delante de un tipo de discurso cuya lógica tiene su origen en los memorables acontecimientos de finales del siglo XI, cuando el Papa Gregorio VII se plantó frente al poder imperial de Enrique IV, en lo que se convino en llamar "revolución papal" [2]. Antes de los episodios que se iniciaron con los famosos *Dictatus Papae* de 1075, el discurso de Las Casas, ligando la Iglesia tan estrechamente con el Papa y —más aún— con un reino específico de Europa, sería totalmente incomprensible. La lógica de Las Casas es la de la tradición legal del Occidente cristiano, surgida a partir de la revolución papal de 1075-1120, y no se comprende fuera de esa tradición. La expresión "universal" aplicada al poder del Papa y al poder del Rey de España, aunque pueda sonar normal a oídos formados dentro de la tradición de Occidente, es en realidad fruto de una transformación rápida y brusca, no de una evolución lenta y progresiva; es fruto de una "revolución" que trastocó fundamentalmente el modo en que el Occidente pasó a entenderse a sí mismo.

Perfectamente puede ser que Las Casas halle que está diciendo cosas obvias cuando habla del poder universal del Papa, pero en realidad su discurso lleva la marca de su tiempo de forma indeleble.

El resultado de la acción enérgica de Gregorio VII fue rápido y benéfico para toda la sociedad occidental. Los historiadores ligan la revolución papal a las siguientes novedades: el surgimiento del comercio libre y desambarazado de la violencia de los *bellatores;* diversos cambios en el estatuto de la tierra; el surgimiento de numerosas ciudades libres del poderío feudal; el desarrollo de las universidades y del pensamiento escolástico. Los intelectuales de la época acogieron con entusiasmo la idea de un papado universal, y uno de los resultados duraderos de esa colaboración entre los intelectuales y los nuevos burócratas del Vaticano fue la elaboración del Derecho Canónico.

Resulta obvio que el concepto "universal" usado por Las Casas en el texto aquí analizado, debe ser entendido dentro de los parámetros del Derecho Canónico. Según los canonistas que luego se reunirían para afirmar definitivamente en leyes las conquistas del Papa delante del Emperador, la Iglesia debe ser entendida como una *universitas,* o sea, una corporación abarcante y universal. Se usaban también las terminologías de *collegium, societas, corpus,* para designar la corporación según las determinaciones del Derecho Romano, específicamente del *Corpus Iuris* de Justiniano (483-565). Según Justiniano, entidades cristianas como monasterios, *martyria* (locales donde eran venerados los mártires), iglesias locales, eran entendidas como corporaciones dentro

---

[2] Berman, H. J., *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition.* Harvard University Press, 1983, 657 págs.

del Derecho Romano, y fueron beneficiadas en consecuencia. El Papa extiende ese concepto corporativo de Iglesia a dimensiones universales a través de su nuevo posicionamiento, y de las consecuencias legales resultantes.

Lo específico de la ley corporativa es la preferencia dada a la corporación por encima de los individuos. La corporación tiene que florecer y desarrollarse, sin importar mucho la suerte de los individuos en ella enrolados. En el Derecho Canónico lo importante no es el obispo, el abad, el párroco o el superior religioso en cuanto persona, sino la diócesis, la abadía, la parroquia o la orden religiosa. Para que el interés de los individuos no prevalezca sobre el de la corporación, el Derecho Canónico abandona la tradición propiamente cristiana de la comunión y la participación, de la comunidad donde ninguno es mayor que ninguno, según la famosa imagen del Cuerpo Místico de Cristo (1 Cor. 12, 27), y apela paradójicamente al principio autocrático del Derecho Romano que sitúa a la "cabeza" independientemente del "cuerpo", a la "cabeza" bien arriba del "cuerpo", como la parte que manda en todo.

Harold Berman, quien escribió un estudio exhaustivo sobre el Derecho Canónico y la tradición legal de Occidente, observa:

> Las ideas cristianas estaban diametralmente opuestas a las ideas implícitas en el tratamiento de las iglesias como corporaciones bajo el Derecho Romano [3].

Hubo, pues, a partir del siglo XI, un cambio radical en la forma en que la Iglesia se entendía a sí misma en Occidente. Nosotros nos reconocemos en esa auto-comprensión, lo que prueba que, a final de cuentas, la marca de los años 1075-1120 es un eje importante en la periodización del cristianismo occidental. El paso del principio representativo de las iglesias locales anteriores al principio autocrático, es fruto de la elaboración de un Derecho Canónico universal. La Iglesia, en adelante, se declara una *universitas* independiente de reyes y emperadores, señores feudales y *bellatores* en general. El efecto de esa declaración de independencia *ad extra* fue muy positivo a corto y mediano plazo, aunque se reveló cada vez más problemático con el correr del tiempo, tanto más que la Iglesia-corporación universal ganó un poder envidiable y una riqueza igualmente considerable, y no consiguió escapar de los laberintos y enredos del poder y de la prepotencia. El historiador inglés Toynbee calificó de "intoxicación por la victoria" lo que ocurrió con el papado entre 1046 (inicio de la actuación de Hildebrando, más tarde Gregorio VII) y 1870, fecha en que Roma fue invadida por las tropas del rey Víctor Emanuel [4].

---

[3] *Ibid.*, pág. 217.

[4] Toynbee, A. J., *A Study of History*. Oxford University Press, 1962, vol. 4, págs. 465 y 512. He aquí como Toynbee describe esa "intoxication of victory": "Perhaps the most

No nos vamos a detener en este punto, y volvamos a Las Casas. Es en la perspectiva de esa universalidad que tenemos que entender la valoración que Las Casas hace de Cristóbal Colón, considerándolo un "enviado de Dios" (I, 20b) [5], exactamente porque pertenece al designio "universal" de Dios, o aún: "apóstol primero de estas Indias" *(ibid.)*. Colón es instrumento de la Divina Providencia porque él pertenece a la corporación universal y es miembro de ella, en cuanto laico ligado al Papa por diversas ligazones corporativas. Lo mismo se diga *a fortiori* de los reyes de Castilla y León, que acogen el proyecto de Colón y se disponen a evangelizar a América. Por eso Colón toma "posesión solemne y jurídica" de la nueva tierra en nombre de los reyes españoles (I, 141). El hecho de invadir tierras indígenas es "tiránico", a la manera de entender de Las Casas, sin embargo, el hecho de tomar posesión de ellas en nombre de los reyes, y por intermedio de estos, del Papa y del propio Cristo, es loable y providencial, es un gran acontecimiento. El primer libro de la *Historia* escenifica y dramatiza ese gran acontecimiento, comparable a la Encarnación del Verbo de Dios. Solamente una visión del mundo a partir del horizonte del Derecho Canónico, posibilitó a Las Casas esa distinción entre "tiránico" y "providencial".

Tomar posesión de las tierras de los indios en nombre propio es considerado ignominioso por Las Casas, mas tomar posesión de ellas en nombre de la corporación universal que se presenta en la figura del rey de España, es digno de las más grandes alabanzas. La razón es que el rey de España es visto como emisario de intereses trascendentales como la justicia, la verdadera religión, la fe, el amor al prójimo, y, finalmente, la acción graciosa del propio Cristo. La complejidad de los motivos económicos, políticos, sociales y culturales que pueden llevar al rey de España a codiciar las tierras americanas es obnubilada y debe desaparecer delante de la figura luminosa de quien viene a América en nombre del propio Cristo.

Los postulados que sustentan el discurso de Las Casas son aceptados por todos en su época, y contribuyen a que la tradición legal de Occidente haya tenido una vida tan larga de nueve siglos. Esos postulados son: la honestidad incuestionable de la ley, su relación directa con la misión de Cristo, el carácter religioso del poder real, la adecuación de la ley con los imperativos éticos. En el momento en que la cultura occidental no acepta más esos postulados, todo el andamiaje de su tradición legal comienza a carecer de cimientos y a desmoronarse por sí mismo. Así, por ejemplo, Las Casas acredita píamente que el rey de España recibió su poder "por la gracia de Dios y de la Santa Sede", de igual forma que

---

signal of all public exemples of the desastrous consequences of the intoxication of victory is afforded by one of the chapters in the long and still living and lengthening history of the Papacy" (*Ibid.*, pág. 512).

[5] Citamos según la edición de la Biblioteca de Autores Españoles, tomos 95, 96 y 110. Madrid, 1957, 1961 y 1958.

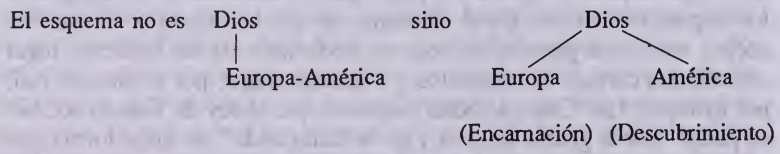
un obispo. El rey parece un obispo enviado *ad gentes,* con la misión específica de evangelizar el mundo exterior a Europa.

Podemos concluir que nos parece que el término "universal" usado por Las Casas en el trozo analizado es menos universal de lo que él da a entender, pues deriva del Derecho Romano inserto en el Derecho Canónico, el cual pretende gobernar a través del principio corporativo de la superioridad de la "cabeza" (jefe, líder, padre de familia) sobre el "cuerpo". Los textos legales presentan a esa cabeza como tutor, y a la propia corporación como menor. No hay nada de propiamente comunitario, y mucho menos de democrático, en esa visión corporativa de la sociedad. Ella privilegia a las autoridades y las hace casi exentas de error o de pecado, en cuanto carga al cuerpo social de culpabilidades. Ese concepto concreto, técnico, en rigor nada tiene que ver con el cristianismo en su identidad original. Fue un accidente histórico el que unió el cristianismo con la tradición patriarcal del Derecho Romano, no una evolución largamente madurada y reflexionada.

2. Lo natural

Natural es el "indiano mundo", gobernado por "naturales reyes y señores, con sus mismos e inmediatos señoríos, cada uno en sus reinos y tierras y con sus súbditos que de antes tenía". Ese mundo indiano forma un "señorío natural".

Como todos sabemos, Las Casas muestra su mayor originalidad al defender la igualdad "natural" de América con relación a Europa. La diferencia entre Europa y América no es fundamental respecto a la evangelización. Si es verdad que los europeos recibieron el mensaje de Cristo mucho antes que los americanos, eso se debe a los designios de Dios, no a una natural inferioridad de América frente a Europa, sino al hecho de que Dios guarda para cada pueblo los tiempos de la "vocación, salvación y glorificación". De ahí deriva la importancia del descubrimiento de América, un momento que adquiere dimensiones salvíficas análogas a la Encarnación de Jesús.



Para defender su tesis de la igualdad "natural" entre América y Europa, Las Casas apela a las *auctoritates,* como era costumbre en la tradición escolástica. El cita a Aristóteles, "El filósofo", 39 veces en su *Historia de las Indias;* a Agustín, 23 veces; a Isidoro de Sevilla, autor

de la *Etimología,* 18 veces; a Tomás de Aquino, 16 veces; y a Ambrosio, 11 veces.

Con relación a Aristóteles, Las Casas afirma que la famosa tesis de *siervos a natura* no se aplica a los indios de América, esto contra el obispo de Tierra Firme que

> ...supone que los indios son siervos a natura, pero no lo prueba ni aplica las condiciones y razones que El Filósofo pone donde lo alega (II, 538b) [6].

El obispo de Tierra Firme, sostiene Las Casas, está equivocado y no leyó bien a Aristóteles, ni conoce a los indios. "Mucha gente escribe historia de lo que nunca vio, ni conoció, ni vivió" (II, 231a). De cara a la teoría aristotélica de que *deficientes a ratione naturaliter sunt servi,* Las Casas erige su —nueva e innovadora— teoría de que los indios *naturaliter sunt liberi,* son libres por naturaleza, no siervos (II, 535b).

Las Casas se apoya en la distinción agustiniana entre *fysis* (naturaleza) y *nomos* (ley), que se encuentra en la *De Civitate Dei,* y es de origen neo-platónico. Esa distinción le es de gran ayuda para situar a los indios americanos dentro de la economía general de la salvación. La *fysis* de cierta manera es superior al *nomos,* pues aquélla es constante, en tanto que éste es pasajero. La naturaleza es el principio universal e inmutable de verdad, mientras las leyes varían según las circunstancias. Si Las Casas hubiese sacado las consecuencias lógicas de ese tipo de raciocinio, él habría realmente conseguido elaborar una teoría consistente de la evangelización. Sin embargo, infelizmente no llegó a eso; se mantuvo envuelto en la tradición legal occidental y no consiguió tomar distancia de ella, como veremos más adelante.

Pero, de cualquier forma, los elementos de una teoría de la evangelización ya están reunidos por Las Casas a partir de las mejores tradiciones teológicas. El discurso sobre Dios, fundado en la razón universal y "natural"; la autonomía humana por encima de todo; la aceptación de las diferentes filosofías de la vida existentes entre los pueblos paganos; la experiencia humana como base de todo. Son esos principios de una teología natural basada en Aristóteles, Agustín y Tomás de Aquino, los que unen la visión de Las Casas con las experiencias misioneras de Ricci (1552-1610) en China, Nobili en la India y Rhodes en el Sudeste Asiático, cimentadas en el principio de la *accomodatio*, en el sentido de que las filosofías de la vida de los pueblos constituyen un fundamento sólido para la evangelización.

Con eso Las Casas se inserta en la tradición tomista, según la cual lo fundamental —también en la teología— es la creación. El Dios

---

[6] Para la discusión de *siervos a natura,* véase también II, 538-541, así como II, 189 y II, 535. En su *Apologetica Historia,* Las Casas defiende en largos raciocinios que los indios son "hombres razonables" y no *siervos a natura.*

Salvador es el mismo Dios Creador, y no puede haber contradicción entre ambos. Si Dios creó a los indios, El los creó perfectamente aptos para ser evangelizados en libertad según la razón. Si bien es verdad que los indios no están salvos —pues todavía no oyeron el mensaje de Cristo—, también lo es que ellos no son de *natura corrupta*, sino buenos y razonables por naturaleza. No se puede insistir en el tema de la salvación al punto de relegar el tema de la creación. El hombre en sí, el indio, el pagano, son obra de Dios, y como tales deben ser respetados.

En ese contexto, Las Casas se rebela contra la idea reinante entre los misioneros de que América sería "monstruosa" (Prólogo, I,10). Aristóteles, es verdad, hablaba de "monstruos" que habitaban las "tierras incógnitas", mas Las Casas opta por la razón para contraponerse a ese "mito", aun cuando proveniente de Aristóteles. No es razonable suponer que esta parte de la tierra saliese monstruosa, cuando por todas partes se percibe que la obra de Dios es "lo más y lo mejor y perfecto" (*idem.*). Por otra parte, entre los "infieles" se descubren pueblos

> ...de muy mejores juicios, con muy mejor policía y forma de regirse... que entre muchas otras naciones presuntuosas de sí mismas y que menosprecian a éstos (*idem.*).

Sin embargo, Las Casas se muestra tomista en un punto todavía más preciso: en la cuestión de la libertad de los indios. Citando el *De Regimine Principum* de Santo Tomás (III, 10 y 11), Las Casas aplica la famosa distinción tomista entre principado "real" (de un rey) y principado "despótico" ("como de señor a siervo") al mundo indígena, diciendo que no hay nada que indique el dominio "despótico" para América y el "real" para Europa (II, 198a). Todos los pueblos son libres por naturaleza y deben ser regidos por reyes que sepan respetar esa libertad natural. Lo que hizo a los españoles atreverse a dominar a los indios, fue justamente

> ...la mansedumbre natural, simple, benigna y humilde condición de los indios, y carecer de armas, junto con el andar desnudos (I, 184b-185a).

Decir que los indios necesitan un gobierno despótico es hablar "sin haber visto ni sabido cosa de los indios" (II, 199b). Además de eso, cuando Santo Tomás habla de la necesidad de un gobierno despótico, él habla de los judíos, no de los indios americanos que son "gentes mansísimas, humildísimas, pacíficas, obedientísimas, como todo el mundo sabe y clama" (II, 200b).

Finalmente, Las Casas se basa también en un texto de Ambrosio, *De vocatione omnium gentium* (II, 6), para explicar por qué América todavía no es cristiana, mientras que Europa ya conoce el cristianismo desde siglos. Para diversos autores, como por ejemplo Simão de

Vasconcelos, jesuita portugués del siglo XVI, la razón es que los europeos fueron llamados por Dios para evangelizar a América. Las Casas no va por ahí; él se enrumba por una explicación mucho más profunda y respetuosa de la identidad propia de América. Según Ambrosio, Dios guarda el "tiempo de vocación y conversión" para cada pueblo. Unos son llamados más pronto, otros más tarde, sin detrimento de su capacidad de "producir frutos de cristianismo". Los pueblos pasan por diversas fases en su historia, y Dios entra en un momento que sólo El determina.

3. Los postulados

Hasta ahora hemos analizado dos discursos bien distintos en Las Casas: uno, acerca del señorío universal, que desciende de Dios por Cristo y el Papa hasta el Rey de España; otro, acerca de lo que se puede llamar señorío natural —basado en Dios Creador, en la libertad, la racionalidad y la bondad de todos los pueblos—, de la autodeterminación, de la independencia, de los "derechos humanos". ¿Cómo unir ambos? ¿Cómo evitar la contradicción? ¿Cómo conseguir afirmar —como lo hace Las Casas— que el señorío universal es compatible con el que reina entre los pueblos indígenas de América?

Las Casas resuelve la cuestión apelando a dos postulados: el del estado, y el de la preeminencia de lo que se podría llamar "derecho a la salvación" sobre los derechos humanos más inmediatos, como el derecho a la libertad, al bienestar, a la vivienda, al matrimonio.

En primer lugar, el discurso de Las Casas postula el estado. Interesante en ese sentido es observar cómo él, implícitamente, define a la sociedad indígena como articulada por el mecanismo del estado. En el *Tratado comprobatorio,* él escribe:

> Verdad es que compete a los infieles en sus reinos y provincias tener y ser reyes y reinos, y mando y jurisdicciones sobre sus súbditos, *de derecho y ley natural,* que llamen reyes o rectores, caciques o tatoanes o cualquier nombre que tengan [7].

Las Casas no entiende la sociedad indígena sin estado, sin la relación "cabeza-cuerpo social" que es una de las características del estado. Los antropólogos ciertamente no concordarán con él en este punto, pues hay muchas naciones indígenas en América que desconocen el estado y el principio del poder en sí. No creemos que Las Casas pueda haber sospechado estar postulando lo que no se prueba en la realidad, sino que pensamos que él —como sus contemporáneos y muchos hasta

[7] Biblioteca de Autores Españoles, tomo 110, pág. 385.

El organigrama del Derecho Canónico entre 1100 y 1500

Caput: Papa

Clero Regular

Caput: superior general

Corpus: orden religiosa

Caput: superior religioso

Corpus: región de la orden

Caput: abad

Corpus: casa religiosa

Caput: arzobispo

Corpus: arquidiócesis

lar

Caput: obispo

Corpus: diócesis

Secu-

Caput: párroco

Corpus: parroquia

Clero

Corpus: congregación de laicos

Nuestras Océanas Indias

El organigrama de Las Casas (1552)

Caput: Sede Apostólica

Corpus: Universo orbe (1)

Caput: reyes de Castilla y León

Corpus: señorío universal (2)

"Amorosa y pacífica y cristiana que es caritativamente traer o atraer a la santa fe por la dulzura, suave y humilde evangélica predicación" (3)

Caput: naturales reyes

Corpus: Indiano mundo (4)

ahora— vivía envuelto por la tradición legal occidental, acreditando píamente que ella sea simplemente universal.

El principio básico del Derecho Canónico que se quiere un derecho de la sociedad como un todo, a través de la ordenación de diversas corporaciones, constituye igualmente el organigrama que Las Casas propone para la evangelización de América: una articulación de la relación entre *caput* y *corpus,* sintomáticamente transportada a las situaciones en el continente americano, conforme demostraremos en la comparación entre el organigrama del Derecho Canónico entre 1100 y 1500, y el organigrama que Las Casas propone para "nuestras océanas Indias".

Desde luego que esa integración de América en el *Universo orbe* tiene que ser hecha de manera "amorosa y pacífica y cristiana que es caritativamente", como Las Casas la analiza en otro lugar, en su *De Unico Vocationis Modo* de 1524. El modo tiene que ser suave, amoroso, pacífico y caritativo, lo que no es un obstáculo para que Las Casas se base en otro postulado, el segundo que fundamenta su discurso: el de la preeminencia del "derecho a la salvación" sobre cualquier otro derecho humano.

Las formulaciones de un autor del siglo XVI pueden, a veces, engañar al lector del siglo XX y hacerlo creer que, por ejemplo, cuando Las Casas habla de la "libertad de los indios", esa libertad debe ser entendida dentro de los moldes de la Revolución Francesa o de la modernidad en general. No: en él, la "libertad de los indios" siempre es una libertad que debe ser entendida dentro de los límites de la urgencia absolutamente primordial de la salvación. Esta antecede a los así llamados "derechos humanos", los cuales nacerán en una perspectiva distinta de la perspectiva lascasiana. Según ésta, hay un derecho absolutamente primero, que es el derecho a la salvación y al Evangelio. En él se basa, en última instancia, el señorío universal de los reyes de España sobre América. *Oportet praedicare.* El derecho que los indios tienen a la salvación —incluso si ellos no la buscan debido a una *ignorantia invencibilis,* una ignorancia que son incapaces de superar— es trascendente, no puede ser comparado a los demás "derechos humanos".

Conseguimos de esta forma detectar de dónde proviene la insatisfacción que los escritos de Las Casas dejan, sobre todo en un lector moderno. El universaliza lo que, a final de cuentas, es el derecho corporativo particular de la institución católica. El absolutiza lo que no puede sino ser muy relativo: la experiencia del Derecho Canónico y de la comprensión eclesial proveniente de ahí. Con ello él entra en contradicción con afirmaciones constantes en su *Historia de las Indias,* como si su postura proviniese de lo que vio y experimentó personalmente. La propia terminología "indio", siempre en un sentido genérico, indica ya que el indio, para Las Casas, es antes un "tema" que una experiencia vivida; es antes un concepto comprendido dentro del esquema

corporativo, que una realidad antropológica completamente diversa de la europea occidental [8].

4. Las Casas y la gran tradición legal del Occidente

Para terminar estas reflexiones, quiero recordar la ponencia de un colega nuestro en el Segundo Encuentro Latinoamericano de la CEHILA, en julio de 1974 en Chiapas (México), con ocasión de los 500 años del nacimiento de Las Casas. Enrique Ruiz Maldonado abordó entonces el tema "La justicia en la obra de Fray Bartolomé de Las Casas", y afirmó: "Fray Bartolomé no nos dejó una reflexión positiva y sistemática del tema de la justicia" [9]. Realmente, Las Casas vivió —por lo que parece— continuamente "en el calor de la hora", en las disputas inmediatas y no en la calma de los escritorios. Eso explica por qué él enlistó los diversos temas que definitivamente deben ser abordados en una discusión acerca de la justicia y de la evangelización en América Latina, sin habernos dejado un sistema propiamente dicho de pensamiento, una "suma".

Los temas lascasianos son los siguientes:

—No se acepta la violencia colonial como base de la evangelización.
—La autodeterminación de los pueblos y su fundamental igualdad frente a Dios y el proceso de evangelización.
—El derecho natural, anterior a cualquier derecho positivo.
—La doctrina del Cuerpo Místico de Cristo, del cual los indios son miembros *in potentia* [10].

Como tales, esos temas pertenecerán en adelante al patrimonio teológico latinoamericano. El problema empieza cuando Las Casas quiere que todo eso se realice bajo el "señorío universal" de los reyes de España. Queremos creer que para él, ese señorío se imponía como por fuerza de la evidencia, sólo que para nosotros las cosas no son tan simples. Las Casas hace su interpretación —aparentemente sin saberlo— a partir del derecho corporativo de la Iglesia Católica, aunque teniendo una notable sensibilidad por las cuestiones ligadas a lo que más tarde se llamaría "Derecho Internacional". La cuestión es la siguiente: el Derecho Internacional no nació de la gran tradición legal de Occidente, cuya matriz es el Derecho Canónico, sino en oposición a ella. La afirmación de que Las Casas sería uno de los fundadores del Derecho

---

[8] Existen diversos tópicos en Las Casas donde él defiende la idea de que su *Historia* está basada en la experiencia personal, en *empeireia,* y no en *auctoritates,* o sea, en la lectura de autores reconocidos: II, 534; II, 191; II, 231; I, 5.

[9] *Bartolomé de las Casas y la historia de la Iglesia en América Latina.* Segundo Encuentro de la CEHILA. Barcelona, Nova Terra, 1976, pág. 45.

[10] *Historia de las Indias,* Libro III, cap. 79 y 138.

Internacional, debe ser tomada *cum grano salis*. Ello por cuanto el horizonte a partir del cual surge el Derecho Internacional, y, *a fortiori*, la Declaración de los Derechos Humanos, no es el del Derecho Canónico, que fue durante siglos el derecho fundamental de la unidad europea, sino el de movimientos muchas veces subterráneos de los cuales percibimos trazos en el surgimiento de naciones como Sicilia en 1059, Inglaterra en 1215 (a través de la Carta Magna), Francia en 1244 (batalla de Bouvines), etc.; en las declaraciones de "libertad" de las ciudades contra los señores feudales, como en el caso de Génova (1056), Milán (1057), Londres (1066), Worms (1073), Mainz (1077), Colonia (1066), Friburgo (1120), y otras; y sobre todo, y de forma más explícita, en el *Bill of Rights* del Parlamento inglés en 1669, en la Revolución Estadounidense de 1776, en la Revolución Francesa de 1789. He aquí el hilo del Derecho Internacional que recorrió la historia de Europa y pasó después a América Latina, sin embargo, este hilo no tiene ninguna ligazón con el Derecho Canónico y con la gran tradición legal de Occidente que de él surge, y que siempre proclamó con voz altanera la preeminencia del "padre", del "señor", del "líder", del principio de la autoridad y de la obediencia a ella.

Desde un punto de vista teórico, Las Casas no tiene nada que ver con una cierta tradición teológica del siglo XIV que criticaba ásperamente el poderío papal, la cual se expresa en las obras de Marsilio de Padua (1270-1343), con su *Defensor pacis;* o de Guillermo de Ockham (1285-1350), con su *Breviloquio sobre el principado tiránico* [11]; o el menos conocido Juan Quidort (1270-1306), con su *Sobre el poder regio y papal* [12]. Por el contrario, Las Casas es expresión de la gran tradición legal de Occidente, y en ningún momento se aparta de ella, malogrando su extraordinaria sensibilidad humana y cristiana, su vocación profética para denunciar y acusar (véase la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*) [13], su profundidad teológica [14], y —por qué no decirlo— su buen sentido común que él siempre tanto cultivó y exaltó, por ejemplo contra los "Doctores de París", en un trozo irónico de su *Historia de las Indias* [15].

Las Casas es, sin duda, un forjador de nuevos caminos, pero eso no significa que él sea un revolucionario en el sentido de oponerse a la gran tradición legal de Occidente en nombre de la autodeterminación

---

[11] Traducción brasileña por la Editora Vozes, 1988.

[12] Traducción brasileña por la Editora Vozes, 1989. La obra clásica sobre los teólogos no conformistas del siglo XIV pertenece a Georges de Legarde, *La Naissance de l' Esprit laique au Déclin du Moyen-Age*. Louvain, Nauwelaerts, 1956-1963, 5 volúmenes.

[13] Enrique Dussel, "Núcleo simbólico lascasiano como profética crítica al imperialismo europeo", en: *Bartolomé de las Casas y la historia de la Iglesia en América Latina, op. cit.*, págs. 11-18.

[14] Gustavo Gutiérrez, *Dios o el oro en las Indias, siglo XVI*. Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas, 1989.

[15] II, 543-544.

de los pueblos de América. Su discurso es intraeclesial, y como tal obedece a los dictámenes del Derecho Canónico. He aquí la cuestión candente, todavía hoy, 437 anos después de la redacción del "Prólogo", que estamos analizando aquí. En efecto, cuando en las Comunidades Eclesiales de Base se habla hoy de la contradicción entre el principio corporativo-autocrático y el principio propiamente comunitario, de inmediato se llama a los bomberos para apagar el incendio. Las sensibilidades son agudas en ese punto, lo cual nos lleva a pensar que las cuestiones frente a las cuales se encontraba Las Casas no se hallan superadas. El quiso unir el principio del señorío universal de los reyes de España y del Papa de Roma, con el principio de la ley natural que indica la autodeterminación de los pueblos como camino de su historia, de la misma manera que no pocos, hoy, tratan de armonizar el modelo eclesial vigente, el del Derecho Canónico, con las exigencias dictadas por las luchas cotidianas del pueblo pobre y marginado. Para quien ve las cosas de fuera, la contradicción es evidente. No obstante, muchos que luchan "desde dentro" no perciben la oposición entre los dictámenes de la corporación clerical abarcante y las dinámicas de la liberación social y política del pueblo latinoamericano. Las Casas quiso salvar al indio y a la Iglesia al mismo tiempo, y de esa forma entró en contradicción.

Actualmente, de acuerdo con lo que nos dicen los sociólogos, la tradición legal de Occidente se halla en crisis [16]. Se está, pues, en la hora de volver al principio paulino del Cuerpo Místico de Cristo, un principio comunitario, democrático, participativo, hacia el cual señala el propio Las Casas en el "Prólogo", diciendo:

> No hay, ni nunca hubo, generación ni linaje, ni pueblo, ni lengua, en todas las gentes criadas, de donde no se haya de tomar y componer aquella multitud grande que ninguno puede enumerar, que San Pablo llama Cuerpo Místico de Jesucristo... que también a estas gentes había de disponer la divinal providencia en lo natural, haciéndolas capaces de doctrina y gracia (I, 11a).

---

[16] Unger, R. M., *Law in Modern Society*. New York, 1976.

La esclavitud negra en las Antillas españolas (siglos XVI y XVII)

Johannes Meier

La esclavitud negra era conocida en los países mediterráneos —tanto los cristianos como los islámicos— ya antes de la expansión europea. Pero con las expediciones portuguesas por las costas de Africa occidental, la esclavitud negra aumentó grandemente y fue más visible en la sociedad del sur de Europa. El navegante Antão Gonçalvez descubrió negros por primera vez en 1441-42, en la región del Cabo Blanco; capturó algunos de ellos y los llevó a Lisboa. A partir de esta fecha empieza el tráfico de negros hacia Portugal, que estaba interesado en mano de obra barata [1].

El negocio no fue muy difícil, dado que en los mismos reinos negros de Benin, Oyo y Asante, existía la institución de la esclavitud doméstica [2]. A comienzos del siglo XVI los portugueses trasladaron anualmente alrededor de 2.000 esclavos, y los vendieron en los mercados ibéricos [3]. Ellos se convirtieron en un sector notable de la población de las ciudades del sur de Europa. Sevilla, por ejemplo, incluyendo Triana, contaba en 1565 con 85.538 habitantes, de los cuales unos 6.327, o sea el 7,4%, eran esclavos [4].

---

[1] F. Salentiny, *Aufstieg und Fall des portugiesischen Imperiums*. Wien-Köln-Graz, 1977, págs. 45-46; C. Verlinden, "Die transatlantische Zwangsmigration afrikanischer Neger und ihre Folgen", en: G. Klingenstein, H. Lutz, G. Stourzh (eds.), *Europäisierung der Erde? Studien zur Einwirschichte der Neuzeit*, VII. München, 1980, págs. 73-94, 76 ss; H. Loth, *Sklaverei. Die Geschichte des Sklavenhandels zwischen Afrika und Amerika*. Wuppertal, 1981, págs. 23-46.

[2] P. Ashdown, *Caribbean History in Maps*. Trinidad/Jamaica, 1979, págs. 14-19.

[3] F. Salentiny, *op. cit.*, págs. 222 y 258 s.

[4] R. Konetzke, "La esclavitud de los indios como elemento en la estructuración social de Hispanoamérica", en: G. Kahle, H. Pietschmann (eds.), *Lateinamerika. Entdeckung, Eroberung, Kolonisation. Gesammelte Aufsätze von Richard Konetzke*. Köln-Wien, 1983, págs. 257-293, 264 s.

Esclavos domésticos llegaron a las Indias casi desde los comienzos de la conquista. Las instrucciones para el gobernador Nicolás de Ovando, en 1501, permitieron que negros nacidos "en poder de cristianos", y por eso bautizados, pudieran ser transferidos a América [5].

No obstante, al lado de los esclavos domésticos, hubo ya en esta fase temprana transportes de esclavos para trabajos específicos: por ejemplo, en 1505 se transportó 17 esclavos de España para la explotación de las minas en la Isla Española [6]; otro grupo se usó en la construcción de la fortaleza de Santo Domingo [7].

Con el rápido exterminio de los indígenas de la Isla Española se produjo una escasez enorme de fuerza de trabajo. El gobierno de los padres jerónimos complicaba, desde el punto de vista de los colonos, la situación, por su política en favor del indígena. Bajo presiones de los colonos, los frailes propusieron que se sustituyera a los indígenas en la economía de la isla por esclavos africanos, y más concretamente no esclavos ladinos, o sea, esclavos domésticos, bautizados y acostumbrados a la vida en España, sino "negros bozales francos de derecho" importados directamente desde Africa [8]. Así empezó el mercado intercontinental de esclavos con el triángulo entre Africa, América y Europa [9].

La corona de España no participaba en este negocio, sino a través de licencias de exportación para negociantes interesados. Por ejemplo, con el gobernador de Bresse, Laurent de Gorrevod, en 1518. Su licencia se limitaba a 4.000 esclavos, y el precio de la venta no fue fijado [10]. Otra licencia, ésta de 1523, previó 4.000 esclavos; de ellos, 1.400 para La Española, 700 para Cuba, 600 para México, 500 para Puerto Rico, 500 para Castilla de Oro (Panamá) y 300 para Jamaica [11].

---

[5] A. de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano,* I-IV. Madrid, 1726-1729, Década I, lib. IV, c. 12, pág. 118; C. E. Deive, *La esclavitud del negro en Santo Domingo (1492-1844),* I-II. Santo Domingo, 1980, II, pág. 379.

[6] C. Larrazabal Blanco, *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo.* Colección Pensamiento Dominicano 35. Santo Domingo, 1967, pág. 13.

[7] E. W. Palm, *Los monumentos arquitectónicos de La Española. Con una introducción a América,* I-II. Ciudad Trujillo, 1955, I, pág. 101, No. 327.

[8] Informes del 22 de junio de 1517 y del 10 de enero de 1519, en: *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias,* 1. Madrid, 1864, págs. 281-289 y 366-368.

[9] W. Reinhard, *Geschichte der europäischen Expansion,* II: Die Neue Welt. Stuttgart, 1985, pág. 142.

[10] J. Friede, *Los Welser en la conquista de Venezuela.* Edición conmemorativa del IV centenario de la muerte de Bartolomé Welser, jefe de la compañía alemana de Augsburgo. Caracas-Madrid, 1961, págs. 121-123; E. Otte, "Die Negersklavenlizenz des Laurent de Gorrevod. Kastilisch-genuesische Wirtschafts- und Finanzinteressen bei der Einführung der Negersklaverei in Amerika: Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, ;Erste Reihe", en: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 22 (1965), págs. 283-320.

[11] A. de Herrera y Tordesillas, *op. cit.,* Década III, lib. V, c. 6, pág. 164; F. Morales Padrón, *Jamaica española.* Sevilla, 1952, pág. 268, No. 29.

Ya a estas alturas, existía también el contrabando de esclavos. La Real Audiencia de Santo Domingo contaba, solamente para el año 1526, con 600 esclavos importados por contrabando [12]. En 1528 una empresa alemana, la de los Welser, entró en este negocio, y tuvo un monopolio por diez años en esta área [13]. Así, en 1546, apenas 54 años después del "descubrimiento" y de la conquista de la isla, se contaba con 12.000 negros africanos; la gran mayoría de ellos trabajaba en los 35 ingenios de azúcar [14].

En las islas vecinas se desarrollaba una situación semejante a la de La Española. Según el censo del gobernador Francisco Manuel de Landa, en Puerto Rico, en 1530, había 1.168 esclavos masculinos y 335 hembras [15]. En Cuba, el informe de la visita del obispo Diego de Sarmiento, en 1544, habla de 200 negros para Bayamo, 120 para La Zavana, 14 en Sancti Spiritus, 160 "negros e indios de Yucatán esclavos" en Puerto del Príncipe, y 200 esclavos indios y negros en La Habana. Para Santiago de Cuba este informe no da una cifra concreta [16].

Ya el cardenal Cisneros había pensado que la importación de esclavos podría facilitar levantamientos en las Antillas. El escribió que cantidades mayores de esclavos "adversus Hispanorum imperium servile bellum aliquando concitarent" (*) [17]. Este miedo no carecía de fundamento, pues ya en 1522 se levantaron los esclavos de los ingenios de Diego Colón y Melchor de Castro. Algunos de los rebeldes se retiraron hacia la Sierra de Bahoruco, donde les protegió el cacique Enriquillo [18]. Se sabe de otras rebeliones: en Puerto Rico, en 1523; en Cuba, en 1533 y 1538, y muchas más [19].

En la Isla Española vivían, en 1540, entre 2.000 y 3.000 "cimarrones" en las montañas. Los gobernadores tuvieron hartos problemas con la rebeldía de los cimarrones. Finalmente, en septiembre de 1548, perdieron los esclavos sus últimas bases de operación en las

---

12 J. Friede, *op. cit.*, pág. 124.

13 *Ibid.*, págs. 124-127; C. E. Deive, *op. cit.*, I, págs. 78-80; M. Bonetti, "Staat und Gesellschaft im karibischen Raum im 16. Jahrhundert", en: *Beiträge zur Soziologie und Sozialkunde Lateinamerikas* 25 (München, 1984), págs. 423-426 y 475 ss.

14 F. Moya Pons, *Manual de historia dominicana*. Santiago de los Caballeros, 8a. ed., 1984, pág. 34; A. Lluberes, "La iglesia ante el negro: 1492-1822", en: *Amigo del Hogar* 43 (1984), págs. 431-432.

15 E. Fernández Méndez, *Proceso histórico de la conquista de Puerto Rico 1508-1640*. San Juan de Puerto Rico, 1970, pág. 59.

16 I. Testé, *Historia eclesiástica de Cuba*, I-V. Burgos-Barcelona, 1969-1975, V, pág. 41.

17 A. Gómez, *De rebus gestis a Fancisco Ximenio Cisnerio, archiepiscopo Toletano*, libri octo. Frankfurt: Apud Andream Wechelum, 1581, lib. VI, pág. 185.

(*) N. E.: "concitarían a menudo la guerra servil contra el imperio de los hispanos".

18 C. de Utrera, *Santo Domingo. Dilucidaciones históricas*, I. Santo Domingo, 1927, pág. 226; M. Bonetti, "Sklavenrebellionen auf Santo Domingo im 16. Jahrhundert", en: H. A. Steger, J. Schneider (eds.), *Karibik. Wirtschaft, Gesellschaft und Geschichte*. Lateinamerika-Studien 11. München, 1982, págs. 75-99, 76.

19 P. Ashdown, *op. cit.*, pág. 19 (30).

partes de Higuey; la cabeza de su líder, Lemba, fue públicamente exhibida en la plaza mayor de Santo Domingo [20].

En las décadas siguientes aumentó la cantidad de esclavos continuamente. La relación del oídor Juan de Echagoian, cuenta en 1568 ya con 20.000 esclavos negros en la isla [21]. En toda el área del Caribe se tiene que pensar a estas alturas ya en 56.000 negros [22].

Este aumento se explica por el continuo florecimiento de la economía del azúcar. Aunque ya en los años setenta se inicia una pequeña crisis de la misma. Varios colonos se fueron entonces de las Antillas buscando su futuro en otras partes de las Américas, y se fueron con sus esclavos. Cada vez llegaron menos barcos con esclavos, de modo que la población negra que se quedó en la isla, envejeció.

La economía de La Española sufrió mucho con la invasión de los ingleses bajo el capitán Drake, en 1586. Lentamente la agricultura y la ganadería dominaron la economía de la isla. Cuando, por ejemplo, en 1588, después de una larga espera llegaron finalmente 150 esclavos desde Jamaica, los colonos de la isla no estuvieron en capacidad de pagarlos. Entonces, se vieron obligados a pagar los esclavos prestados con productos agrarios durante los próximos años [23].

La ganadería y la producción de cuero necesitaba mucha tierra, pero relativamente pocos trabajadores. También por esta razón disminuyó la cantidad de esclavos en las islas. Además, por las circunstancias de la ganadería, era indispensable que los esclavos tuvieran en sus manos cuchillos y machetes. En consecuencia, aumentaban las posibilidades de resistencia por parte de éstos. A fines del siglo XVI se producen nuevamente varios levantamientos de esclavos "cimarrones". La gobernación no logró el control antes de que se produjeran las despoblaciones completas del oeste y norte de la isla [24].

Después de estas despoblaciones se contaba, en octubre de 1606, solamente con 9.648 esclavos, la mitad de la cifra del año 1570. Apenas 800 esclavos trabajaban todavía en los ingenios de azúcar; los demás lo hacían en la agricultura y el sector doméstico [25]. Esta tendencia regresiva se mantuvo durante las próximas décadas. El carmelita Antonio Vázquez de Espinosa escribe en 1628 en su compendio:

---

[20] C. Larrazabal Blanco, *op. cit.*, págs. 147 s.; M. Bonetti, "Staat und Gesellschaft...", *op. cit.*, págs. 146-153; F. Moya Pons, *op. cit.*, págs. 35-37.

[21] E. Rodríguez Demorizi (ed.), *Relaciones históricas de Santo Domingo*, I. Ciudad Trujillo, 1942, págs. 123-146, 131.

[22] M. Mörner, *Evolución demográfica de Hispanoamérica durante el período colonial.* Institute of Latin American Studies, Research Paper Series 14. Stockholm, 1979, págs. 14 y 67.

[23] F. Morales Padrón, *op. cit.*, págs. 272 s., No. 39 y 41.

[24] C. Larrazabal Blanco, *op. cit.*, págs. 149 s.; M. Bonetti, "Sklavenrebellionen auf Santo Domingo...", *op. cit.*, págs. 89-99; M. Bonetti, "Staat und Gesellschaft...", *op. cit.*, págs. 230-232.

[25] E. Rodríguez Demorizi (ed.), *Relaciones históricas de Santo Domingo*, II. Con notas adicionales de Fray Cipriano de Utrera. Ciudad Trujillo, 1945, págs. 330-445, 443.

...hay en la isla para las crías del ganado y beneficio de las demás haciendas más de 4.000 esclavos de los vecinos de Santo Domingo y muchos mulatos libres [26].

También el canónigo Luis Jerónimo Alcocer comenta en su relación sobre el estado de la isla, en 1650, la falta de negros esclavos "porque mueren muchos y en estos tiempos no vienen más de Etiopía". La cifra total, según Alcocer, era de 4.000 esclavos: la mitad en la capital, la mitad en el interior, más un millar de negros libres y mulatos [27].

Para Cuba, nos presta otra vez un obispo cifras exactas sobre la población negra. Se trata del famoso obispo Juan de las Cabezas, quien viajaba frecuentemente y era un obispo casi siempre visitando su diócesis [28]. Según sus informes, vivían en Cuba, en 1608, 7.000 africanos, entre ellos 3.000 en La Habana, 600 en Puerto Príncipe, 1.000 en Bayamo y 1.500 en los "hatos y corrales del interior". Con esto, los negros representaban un 44,5% de la población cubana [29].

Esta cifra aumentó todavía más durante los decenios siguientes, aunque lentamente, sobre todo porque se necesitó más fuerza de trabajo para la explotación de las minas de cobre, cerca de Santiago de Cuba, y para la construcción de la fortaleza de La Habana.

Sin embargo, en Cuba, como en las demás islas españolas, el tipo de esclavitud era más patriarcal. Con el paso del tiempo se acrecentó el número de negros libres o "negros horros" —muy contrario a la naciente economía de plantación en las islas inglesas y francesas— [30].

En el libro de Antonio Vázquez de Espinoza, hay también algunas noticias sobre Puerto Rico y las Antillas menores. La cifra de negros y mulatos en Puerto Rico llegaba a 2.000 [31]. En la isla Margarita, los esclavos africanos sustituyeron a los indios en la pesca de perlas [32]. Los indios caribes de la isla Granada, tuvieron 500 negros en su poder desde el naufragio de un barco portugués con esclavos [33]. Jamaica contaba, a mediados del siglo XVII, con 1.500 negros; los españoles les dieron la libertad ante la inminente ocupación inglesa —y realmente

---

26 A. Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias occidentales*. Edición por B. Velasco Bayón: Biblioteca de Autores Españoles 231. Madrid, 1969, II/II, pág. 104 y II/III, pág. 107 (34 s.).

27 E. Rodríguez Demorizi (ed.), *Relaciones históricas de Santo Domingo*, I, *op. cit.*, págs. 193-267, 209 y 217.

28 J. Meier, "El episcopado en las diócesis del Caribe (1511-1655)", en: *Cristianesimo nella Storia* 10 (1989), págs. 57-76, 71 s.

29 I. Macías, *Cuba en la primera mitad del siglo XVII*. Sevilla, 1978, págs. 20-22.

30 *Ibid.*, págs. 34-37.

31 A. Vázquez de Espinosa, *op. cit.*, II/IV, pág. 120 (38).

32 *Ibid.*, II/VI, págs. 126-130 (40 s.).

33 *Ibid.*, II/XVIII, pág. 198 (56).

fueron los afro-jamaicanos quienes resistieron varios años frente a la nueva dominación de la isla— [34].

Ya en 1612 rompieron los holandeses el monopolio portugués en el negocio internacional de esclavos. Durante la ocupación holandesa del Nordeste de Brasil, ellos jugaron el papel dominante en el transporte de esclavos para América [35]. Después de la guerra entre Holanda e Inglaterra, en 1654, entraron también sistemáticamente los ingleses en este mercado.

La economía de plantación en las islas holandesas, inglesas y francesas en el Caribe, implicó un continuo interés en el transporte de esclavos [36]. Así, a lo largo del siglo XVII fueron transferidos 3 millones de esclavos a las Américas [37].

Con relación a esta cifra, las cantidades de esclavos transportados a las islas españolas en este período —e incluso las de toda Hispanoméricа—, resultan bajas. En efecto, se cuenta con 200.000 esclavos para toda Hispanoamérica en el siglo XVI, y 270.000 en la primera mitad del siglo XVII [38]. En 1645 vivían unos 300.000 negros en Hispanoamérica, pero de ellos solamente 18.000 en las Antillas, donde se desarrolló la tendencia a darles la libertad —por ejemplo, en los testamentos de los dueños—, y así creció el papel de los mulatos [39]. Esto explica el que en 1789 la colonia francesa, que ocupaba solamente un tercio de La Española, contara con 450.000 esclavos, sobre todo en las plantaciones de azúcar, mientras la parte española (2 tercios de la isla) tenía 125.000 habitantes, entre ellos muchos negros libres y mulatos, pero únicamente 15.000 esclavos que trabajaban en la agricultura [40].

---

[34] *Ibid.*, II/XXXVIII, pág. 328 (82) y II/XXXIX, pág. 330 (83); F. Morales Padrón, *op. cit.*, págs. 274-275; N. L. Erskine, *Decolonizing Theology. A Caribbean Perspective*. Maryknoll, 1981, pág. 18.

[35] H. Loth, *op. cit.*, pág. 85 s.

[36] *Ibid.*, págs. 11 y 93 s.

[37] K. Sapper, *Das Aussterben der Naturvölker*. Festrede, gehalten am 347. Stiftungsfest der Universität, 11. Mai 1929: Zwei Rektoratsreden im Studienjahr 1928/29. Würzburg, 1929, págs. 25-53, 36; P. Ashdown, *op. cit.*, pág. 17 (25 y 26).

[38] E. Vila Vilar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*. Sevilla, 1977, págs. 194 s. y 209; E. L. Sanz, *Comercio de España con América en la época de Felipe II*. Vol. I: Los mercaderes y el tráfico indiano. Valladolid, 1979, págs. 541 s.

[39] E. Vila Vilar, *op. cit.*, págs. 226-228; M. Mörner, *op. cit.*, pág. 13; M. Bonetti, "Staat und Gesellschaft...", *op. cit.*, págs. 123-131.

[40] A. Gisler, *L'esclavage aux Antilles françaises (XVIIe — XIXe siècle). Contribution au problème de l'esclavage*. Fribourg/Suisse, 1965, pág. 34; H. Loth, *op. cit.*, pág. 181.

Etnocentrismo y etnocidio. Franciscanos y jesuitas en la Araucanía, 1600-1900 *

Jorge Pinto Rodríguez

1. El descubrimiento de América: afirmación y desarticulación de algunas cosmovisiones

Sin desconocer la relación que existió entre el descubrimiento de América y el naciente capitalismo europeo, el hallazgo de Colón involucró un doble proceso ideológico. Por una parte, se puede hablar de la afirmación de una cosmovisión y, por otra, de la desarticulación de concepciones que tuvieron que ceder al empuje de la cosmovisión dominante. Es esta, otra evidencia del drama que provocó el descubrimiento de América para dos pueblos —aborígenes y esclavos africanos—, compelidos a dejar de ser lo que eran, para convertirse en piezas accionadas según la interpretación del mundo que hacían los europeos.

El punto de partida de este proceso se puede situar en el mismo 12 de octubre de 1492. Pasado el asombro provocado por el primer encuentro, europeos y nativos tuvieron que pensarse e interpretarse recíprocamente. Es obvio que lo hicieron desde sus propias perspectivas, tratando de incorporar lo hasta entonces desconocido, en los esquemas que cada uno había elaborado. Europeos y americanos intentaron, si es posible la expresión, *europeizar* o *americanizar* el mundo, sin concederle el derecho a los nuevos sujetos que enfrentaban, a ser algo distinto. El esfuerzo por comprender lo nuevo no se hizo a partir del reconocimiento de que se trataba de algo diferente, sino de algo viejo que de pronto

* Este trabajo ha sido elaborado en el marco de dos proyectos de investigación: *Las misiones franciscanas en la Araucanía, 1757-1848,* auspiciado por la Dirección de Investigación de la Universidad de la Frontera de Temuco y, *Misioneros y mapuches, 1600-1900,* financiado por el Fondo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (FONDECYT). El autor agradece la ayuda recibida de ambas instituciones.

irrumpía y debía articularse a los esquemas ideológicos ya estructurados. Europeos y americanos se colocaban en el centro del mundo, y desde esa posición interpretaban al otro.

Cuando Colón confundió América con el Japón, no estaba haciendo otra cosa que seguir pensando el mundo como hasta entonces se había pensado. Igual cosa acontece cuando se tomó a América por el paraíso perdido, el mundo naciente o las tinieblas de Satanás. La recurrencia a Aristóteles, a las Sagradas Escrituras y a San Agustín, condensan este esfuerzo por articular América en la vieja idea de mundo que se había elaborado en Europa.

Los pobladores de estas tierras reaccionaron de la misma forma. El blanco que cruzó las selvas en briosos caballos fue visto, de acuerdo con las tradiciones indígenas, como un ser mítico llegado desde el más allá, y los sacerdotes cristianos, como chamanes de incontrolables poderes. Los pueblos que recibían a los extraños, recurrían a su propia historia y a sus propias creencias para explicar lo que estaba aconteciendo. En el siglo XVI, tanto en Europa como en América, el hombre no había alcanzado todavía la capacidad para admitir la diversidad. Esta es una conquista tardía, de la cual, por desgracia, aún no estamos tan seguros.

Esta actitud del hombre se transformó pronto en un verdadero drama para los primitivos pobladores de América, y para los negros que se empiezan a trasladar al continente. El hecho se produjo cuando el europeo adoptó una postura dominante, obligando a nativos y esclavos a asumir un rol diferente al que tenían en sus propios mundos.

Se cruzaron entonces dos fenómenos: la inclinación a interpretar al uno por el otro, y la utilización de esa actitud para justificar la dominación que los europeos empiezan a ejercer sobre nativos y esclavos. Al ser pensada América con los valores de Europa, se estaba dando el primer paso para obligar a los no europeos a vivir como los europeos, a integrarse al mundo de los dominantes en la posición que estos les fijan, y a funcionar conforme a esa cosmovisión, que se afirma y se hace fuerte a cambio de la desarticulación de las cosmovisiones de los pueblos sometidos.

La incapacidad del hombre para admitir la diversidad hacía imposible la convivencia de cosmovisiones diferentes. El etnocentrismo encerraba una tendencia etnocida que muy pronto se desata en América, con consecuencias que aún lamentamos.

2. El rol de los misioneros: las bases y variantes de una interpretación del mundo americano

Los misioneros jugaron un rol protagónico en la tarea de incorporar el mundo americano a la cosmovisión europea. Lo hicieron a partir de algunos principios que están en la base de su acción.

En primer lugar, los misioneros se sienten miembros de una Iglesia depositaria de la verdad, de la única verdad, la verdad de Cristo, que por ser de El, merece ser creída. En segundo lugar, perciben que su tarea consiste en divulgar esa verdad, en llegar con ella a todos los rincones del orbe, iluminando a quienes no la conocen. Consideran, luego, que esta tarea adquiere la fuerza de un deber, porque la verdad de Cristo es salvación. Asumirla es alcanzar la gloria eterna, la gracia de Dios. Esto les da fuerzas para sostener, en cuarto lugar, que el propósito de todo misionero no puede ser otro que conseguir la conversión de los infieles, llevándolos hasta la verdad que les abre las puertas de la gracia divina. Finalmente, la fuente de toda verdad está en el Evangelio. A él se deben volver los ojos para llenar de contenido la palabra salvadora y las orientaciones para las acciones cotidianas.

Aunque todos los misioneros admitían, con algunas variantes, los principios anteriores, no siempre interpretaron América de la misma forma.

Al llegar, los franciscanos tuvieron el convencimiento de que los indígenas eran los invitados de la hora undécima, a quienes había que hacer entrar presurosamente a la Iglesia, por la vía del sacramento. Más tarde cambiaron de opinión. Privilegiaron la evangelización, reemplazando el ímpetu sacramental por una convicción conversora que los transformó en tenaces perseguidores de los cultos nativos, y en severos cuestionadores de la capacidad de entendimiento de los indígenas.

Los dominicos, con Bartolomé de Las Casas a la cabeza, asumieron desde un comienzo la posibilidad de convertir a los indios. Los veían como hombres tan capaces como los europeos para entender la única religión posible, religión de la cual los indios también formaban parte por ser hijos de Dios. La propuesta de los dominicos se basó, por eso, en la consecusión de un estatuto jurídico favorable al indígena que suavizara los rasgos de violencia y explotación que acompañó a la conquista europea. Visto el indígena bajo los cánones de un europeo etnocentrista, en el caso de los dominicos, la agresión se trasladaba del plano material al plano intelectual. Se combatía la primera para favorecer la segunda, aun cuando todo se hiciera en favor del indio.

Los jesuitas coincidieron en algunas cosas con los dominicos. Sin embargo, su esfuerzo se orientó a crear un espacio en el cual proteger al indígena de las influencias negativas originadas por el contacto con soldados y encomenderos. Las reducciones no son una simple unidad económica (aunque luego se hayan convertido en eso), o un espacio que sólo protegía al indígena de los abusos del conquistador; son un espacio evangelizador, desestructurador de cosmovisiones y constructor de una nueva religiosidad para los nativos. Como ha dicho Meliá: una utopía a medio camino que se quedó entre la protección del nativo y la destrucción de su concepción del mundo.

Visto desde esta perspectiva, el rol de los misioneros en América formó parte del cuadro de violencia que recayó sobre los indígenas desde el descubrimiento mismo. El proceso fue sutil.

El primer paso consistió en interpretar América a partir de la cosmovisión europea. El segundo se dio cuando el europeo se autoconvence del privilegio de poseer la religión verdadera, la única posible y admisible. Por último, se recurre a los misioneros para convertir a los infieles que viven al margen de ella. Se desata entonces la persecución a los cultos nativos, y se inicia el proceso de desarticulación de las concepciones del mundo que habían construido los pueblos que son sometidos por los europeos.

Mientras el soldado y el encomendero agredían materialmente, el misionero se movía en el plano intelectual. A veces se dan la mano; cuando no lo hacen, optan por separarse. Cual sea el camino que hayan adoptado, el etnocentrismo del europeo y su incapacidad para admitir la diversidad, desembocaron en una clara actitud etnocida.

3. La Araucanía, 1600-1900. Las particularidades del espacio

La acción de los misioneros estuvo condicionada por el grado de integración de los espacios en que actuaban al sistema colonial. Es claro que ésta adquirió notoriedad en las zonas de plena invasión, y se diluyó en las que interesaron menos al conquistador. En éstas últimas quedaron librados a sus propias fuerzas o a su capacidad negociadora con los indígenas. Tal cosa sucedió en la Araucanía.

La Araucanía se extiende, en Chile, entre los ríos Bio Bio y Toltén. Se trata de una zona en la que el Valle Central, formado por las tierras llanas ubicadas entre la Cordillera de Los Andes y la Cordillera de la Costa, empieza a perder su forma para dar paso a planicies alteradas por cordones montañosos de baja altura. La Cordillera de la Costa penetra también hacia el interior, formando una zona de montañas conocidas con el nombre de Nahuelbuta. El otoño e invierno son fríos y lluviosos, y la primavera y el verano, templados y secos. En enero y febrero las temperaturas en el día suelen pasar los 30 grados, pero en las noches bajan a la mitad. En el siglo XVI era una zona de bosques, casi de selva impenetrable para el europeo, con una población aborigen conocida con el nombre de *mapuche*, organizada en una sociedad cazadora-recolectora basada en una simple organización familiar.

Pedro de Valdivia inició la invasión en los años cincuenta de ese siglo. Desde entonces, y hasta 1600, aproximadamente, la historia de Chile giró en torno a esta región. Desde el punto de vista del europeo del siglo XVI, la Araucanía era una región atractiva. Productora de oro y con abundante población indígena, su ocupación parecía no sólo aconsejable, sino la mejor solución para sostener una economía que

requería de metales preciosos para la exportación y de mano de obra servil para las labores extractivas.

Al comenzar el siglo XVII se conjugaron una serie de factores que hicieron variar la situación. El oro, no siempre abundante, se tornó escaso; la población aborigen experimentó una penosa disminución, y las rebeliones indígenas acabaron por hacer muy precaria la ocupación europea. Se intentaron algunas soluciones. Abandonar, por ejemplo, las ciudades fundadas en el siglo XVI, arrasadas por los mapuches, y fundar en su lugar fuertes que aseguraran el control de la población aborigen; crear un ejército permanente; ensayar un sistema de guerra defensivo, y otros que no tuvieron ocasión de probarse, pues otro factor, ajeno a la región, intervino de manera decisiva.

En el siglo XVII se constituyó definitivamente en el Cono Sur de América, un polo minero que articuló el mundo colonial "hacia adentro" y "hacia afuera". Potosí proporcionaba la plata que América exportaba hacia la metrópoli, pero requería, a la vez, de la producción de alimentos, tejidos, vinos, mulares y otros productos que empezaron a proporcionar diversas zonas que se articulaban a la economía colonial por la vía del polo minero.

El Valle Central de Chile, apenas reconocido en el siglo XVI por conquistadores que se dirigían presurosos a la Araucanía, adquiere valor y se convierte en el sustento del país. Sus exportaciones de sebos y cereales al Perú reemplazan al oro de la Araucanía, acelerando su ocupación y permitiendo el abandono de una zona que durante 50 años el español no había logrado controlar.

A partir del siglo XVII, y más precisamente después de la última gran rebelión mapuche de 1655, los misioneros pudieron actuar con entera libertad, sosteniendo un contacto con el indígena no violentado como antes por el soldado, el encomendero o el esclavista; pero, sin contar tampoco con el apoyo de autoridades civiles y militares, debido a que la región había dejado de interesarles. Para llevar a cabo su tarea los misioneros no tenían los estorbos del siglo XVI, a cambio de lo cual quedaron librados a su propia capacidad.

Este ciclo se cerró en el siglo XIX. Hacia 1860, concluida ya la fase de organización republicana, Chile decidió invadir de nuevo la Araucanía. Es lo que Lipschutz llama la "conquista en miniatura", comparando lo que ocurre entonces con lo que había sucedido en el siglo XVI. Otra vez se crea un clima de tensión y los mapuches resisten la invasión. En 1881 se produce un alzamiento general; sin embargo, el ejército chileno logró su objetivo. La Araucanía fue ocupada, sus tierras arrebatadas a los indígenas y entregadas a colonos nacionales y extranjeros, y un proceso de acelerada desintegración de las fuerzas sociales que antes habían operado en el espacio fronterizo, termina por provocar un quiebre en la historia secular de la región. Hasta hoy es posible observar los efectos de un fenómeno, que debió ser traumático para sus protagonistas.

4. Franciscanos y jesuitas en la Araucanía, 1600-1900

La evangelización se puede estudiar en dos planos diferentes: el que corresponde al del discurso formal, expuesto en tratados, crónicas, correspondencia y documentos que reflejan la posición oficial y reflexiva del misionero frente a la evangelización, y el que tiene que ver con su gestión cotidiana en su trato con los indios.

No siempre coinciden; muy a menudo en su trato con los indios los misioneros abandonan el discurso formal y resuelven los problemas de la evangelización conforme a criterios de sentido común, o conforme a su sensibilidad para evaluar la condición de los infieles. En el plano del discurso formal, los misioneros parecen comportarse todos del mismo modo. Parecen, así mismo, tremendamente etnocentristas y etnocidas. En el plano informal, en su trato cotidiano con los indios, se revelan, en cambio, como seres humanos, imaginativos, audaces, y muchas veces dispuestos a transar con los indios. La imagen que nos formemos de la evangelización dependerá mucho del plano que privilegiemos. En lo que sigue expondré primero el discurso formal de los franciscanos y jesuitas en la Araucanía, y comentaré luego la evangelización cotidiana.

4.1. El discurso formal de los franciscanos

Los franciscanos que nos interesan en este trabajo empezaron a actuar justo en el momento del abandono de la región, después del fallido intento de ocuparla en el siglo XVI. Este hecho, unido a la firme vocación conversora de los franciscanos, marcará su paso por la Araucanía. Para entenderlo, se hace necesario volver sobre la forma como encaran su labor los misioneros de esta orden.

Los franciscanos arrastran una fuerte herencia milenarista. Organizados en una fraternidad de menores destinada a servir y no a ser servida, la Regla de San Francisco se redujo a una especie de orientación para vivir el Evangelio.

A pesar de su simpleza, la Regla fue resistida por algunos hermanos que deseaban vivir el Evangelio de modo más intenso y directo. Del tronco común se separan primero los Espirituales y luego los Observantes, grupos radicales en el sentido de no admitir otra Regla que el Evangelio. Eran los de más fuerte tradición milenarista.

San Francisco también concibió a su familia como una orden misionera. Seguir a Cristo, decía, es predicar *entre* los fieles y los infieles, sirviéndolos desde la minoridad. El franciscano no va *a los infieles,* va *entre los infieles,* y cuando cree que agrada al Señor, anuncia la palabra de Dios para que se bauticen y hagan cristianos.

La orden fue fundada en 1215. Tres siglos más tarde, en el XVI, estaba constituida por varios grupos, entre los cuales sobrevivían los Observantes, unidos ahora a los Espirituales. De estos últimos salieron

la mayoría de los misioneros de la orden que vinieron a América. Muchos creían todavía que vendría una era en que toda la humanidad se uniría en oración, contemplación mística y pobreza.

Superada la fase del ímpetu sacramental, la propuesta misionera de los franciscanos en América contuvo tres elementos: la pobreza, el vivir entre los infieles y la conversión. Los tres estuvieron presentes en la Araucanía.

En el siglo XVI, en pleno período de invasión, los franciscanos no se cansaron de denunciar los atropellos que los españoles cometían con los mapuches. Se convirtieron entonces en tenaces defensores de la causa indígena. Enemigos de la guerra, veían en ésta el mayor obstáculo para vivir entre los infieles y predicarles el cristianismo.

Su razonamiento era sencillo. Como la guerra estorbaba el Evangelio, había que asegurar la paz [1]. Si la represión al indígena permitía mantener ésta, celebraban al que lo consiguiera, evidenciando verdadera admiración por el gobernador García Hurtado de Mendoza, a quien los indios "temían mucho y lo amaban porque en ocho batallas que le dieron no le mataron ni un español" [2].

La paz servía al propósito de permanecer entre los infieles, predicándoles el Evangelio y haciéndolos cristianos. El pacifismo de los franciscanos más tenía que ver con sus anhelos de expandir la fe, que con el derecho de los indios a vivir sin el acoso del español.

Las cosas cambiaron en el siglo XVII. La rebelión de Curalaba, el abandono por los españoles de las ciudades fundadas en la Araucanía y la evidente intención de las autoridades de desamparar la región, los condujo a una postura diferente. Repararon entonces en que los mapuches eran rebeldes, que huían de los españoles y que hacían la guerra a los indios cristianizados, perdiéndose el fruto de tantos años de trabajo. A los indios rebeldes se ha ofrecido la paz y buen trato que se da a los indios amigos, pero como son bárbaros y viven sin gobierno, república, ni ley, hacen cuanto se les antoja. Siendo imposible ponerlos en pueblos o reducciones, no cabe otra solución que hacerles la guerra. San Agustín lo habría aprobado, pues el Evangelio llama mercenario al pastor que ve al lobo y desampara a la oveja [3].

Los indios asesinan a los misioneros e impiden que se les lleve la palabra de Dios. Y el Espíritu Santo dice que donde luego se ha de

---

[1] "Relación de lo que ay que avisar desta Provincia de la Sanctíssima Trinida de Chile por el franciscano Francisco Montalbo", 1584. Archivo Provincial de la Provincia, Asuntos Varios, vol. 1. Existe edición impresa en *Cuadernos del Archivo de la Provincia Franciscana de Chile,* sin lugar ni fecha de edición.

[2] Carta de tres frailes franciscanos de Chile a Fray Bartolomé de Las Casas, dando cuenta de los trabajos que sufrían los indios, 6 de marzo de 1652, en: *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile,* tomo XXIX. Santiago, 1901, págs. 143-145.

[3] Fr. Pedro de Sosa, "Memorial del peligroso estado espiritual y temporal del reino de Chile", 1616, en: J. T. Medina, *Biblioteca hispano chilena,* tomo II. Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, Santiago, 1963, págs. 158-193.

perder la fe es preferible no predicarla. No es justo, tampoco, que los ministros del Señor se expongan a morir; su deber es conservarse para sostenerla entre los que deben recibirla. Este fue el modo de predicar de San Pablo: al saber que le querían matar, pidió al procurador que le diera soldados para su protección [4].

Donde hay rebeldía, dice el franciscano, Dios no hace milagros con la evangelización, sino con las armas. Y algo parecido sucede en Chile. Pretender convertir a los indios sin el uso de ellas es engañarse, pues nunca se harán cristianos de verdad. Por último, para quien no va a vivir el Evangelio, dice Dios que es mejor no haber conocido el camino de la verdad [5].

Aunque las expresiones anteriores estaban encaminadas a derrumbar el proyecto de Guerra Defensiva del jesuita Luis de Valdivia, sin duda, encierran la filosofía franciscana. El etnocentrismo, la firme voluntad de predicar la palabra de Dios viviendo entre los infieles, para convertirlos al cristianismo, los acercaba a posiciones próximas al genocidio. En la lógica franciscana, ésta era la forma de servir a los indios y de manifestarles su amor. ¿Podría un cristiano aspirar a algo superior que convertir al infiel para que éste alcanzara la gracia eterna?

En el siglo XVIII los franciscanos volvieron con nuevos bríos a la Araucanía. En 1756 fundan el Colegio de Propaganda Fide de Chillán, inician la evangelización de los pehuenches y retoman, en 1767, cuando se produce la expulsión de los jesuitas, las misiones entre los mapuches. Al comienzo todo parece color de rosa; muy pronto, el desencanto los invade de nuevo.

Los mapuches permanecían sordos al llamado del Señor. Se mantienen incólumes como piedras. No se han apartado un ápice de sus costumbres salvajes. Se han perdido 150 años de evangelización, y todo ha sido en vano. ¿Cuál es la solución? Por segunda vez recomiendan el empleo de las armas [6].

Escarban también en el Evangelio otras explicaciones. La conversión está predestinada y no hay que desanimarse frente al fracaso. Ya dirá Cristo cuando sea la hora de estos indios [7]. Otros son más condenatorios. Fray Francisco Javier Ramírez los califica de "gentiles de infidelidad privativa", haciéndolos enteramente responsables de su condenación, porque teniendo la oportunidad de convertirse, cierran las puertas al pastor [8].

---

[4] *Idem.*

[5] *Idem.* Sobre los planteamientos del padre Sosa, véase también su escrito "De cuan nocivos han sido los medios que se han ejecutado en el reino de Chile", en: *op. cit.*, págs. 193-208.

[6] "Relación de los indios de las dos jurisdicciones de Chile y Valdivia y de sus inclinaciones, errores y costumbres, por el franciscano Ramón Redrado". Arauco, mayo de 1775. En Archivo del Colegio De Propaganda Fide de Chillán, *Asuntos varios*, vol 3.

[7] *Idem.*

[8] "Cronicón Sacro Imperial de Chile por el franciscano Francisco Javier Ramírez", 1805. Archivo Nacional de Santiago, Fondo Antiguo, vol. 57, libro V, cap. V.

De la utopía, marcada por la pobreza, una vida de sacrificio entre los infieles y una forma de seguir al Señor casi en el abandono místico, los franciscanos pasaban al desencanto y la desilusión, a causa de unos indios bestiales, borrachos, cahuineros, polígamos, vengativos y alejados de toda norma civilizada. Desde su propia perspectiva, irrenunciable para ellos, no alcanzaban a percibir que esa conducta, que criticaban con tanta acidez, no era sino una forma distinta de encarar la vida, tan válida como la que ellos proponían. En el Paraguay, la posibilidad de reunir a los indios en sus pueblos, los salvó del fracaso. En Chile, la imposibilidad de lograrlo, acentuó el desencanto.

En el siglo XIX las cosas no fueron del todo diferentes. Fervientes partidarios de la Corona durante la guerra de la Independencia, una vez producida ésta, tuvieron que dejar el país. Recién en 1837 llega un grupo de recambio. Eran franciscanos italianos, contratados por el gobierno chileno para continuar la labor de los que habían partido después de la Independencia.

Al entusiasmo inicial siguió otra vez el desencanto. Los mapuches se mostraron indiferentes. Fray Vitorino Palavicino los presentaba como enfermos que se negaban a tomar la medicina. Pensaba, por supuesto, que la única alternativa para su salvación era el cristianismo, pero, en las condiciones en que se desenvolvían las misiones, era prácticamente imposible que lo acogieran [9].

Cuando se produjo la ocupación de la Araucanía por parte del ejército chileno, a partir de los años sesenta del siglo pasado, los franciscanos miraron las cosas con precaución. Sin embargo, al término del proceso no ocultaron su satisfacción.

> La palabra del Evangelio —decía un franciscano al bordear la centuria—, acompañada con la cruz del Redentor, la locomotora que cruza los valles y bosques, la espada del heroico soldado chileno, van dando la solución del problema, que por espacio de tres siglos venía buscando el misionero entre los hijos de Marihueno y demás descendientes del indómito araucano [10].

Después de tres siglos, el viejo afán de predicar el Evangelio viviendo entre los infieles para lograr su conversión, se empieza a hacer realidad. Demasiado convencidos de que su verdad era la única verdad y que no cabía pensar en el derecho que tienen los pueblos de construir su propia historia, aun cuando no fueran cristianos, eran incapaces de darse cuenta que el tronar de la locomotora y las heridas del soldado los apartaban de la utopía que se habían propuesto al comienzo. El

---

[9] Victorino Palavicino, ofm, *Memoria sobre la Araucanía por un misionero del Colegio de Chillán*. Imprenta de La Opinión, Santiago, 1860.

[10] Luis Mancilla, ofm, *Las misiones franciscanas en la Araucanía*. Imprenta El Misionero Franciscano, Angol, 1904.

etnocentrismo y el etnocidio franciscano no calaron más fuerte en la Araucanía no por falta de voluntad de los misioneros, sino por la ausencia de un poder civil dispuesto a ocupar la región. Esto libró en parte a los mapuches de la pérdida de su identidad antes que otros pueblos americanos. No obstante, desde que se decidió la ocupación de sus tierras, a mediados del siglo pasado, su extinción cultural ha sido un proceso acelerado.

Amenazados por predicadores y políticos, apenas resisten. Es la vieja historia de lo que ahora son minorías indígenas y que alguna vez fueron mayoría en América, sitiadas por misioneros, políticos y comerciantes, sordos al verdadero interés indígena [11].

4.2. La propuesta jesuita

La historia de los jesuitas en la Araucanía es, en cierto sentido, diferente a la de los franciscanos.

Llegados a Chile a fines del siglo XVI, los primeros jesuitas que misionaron entre los mapuches se habían formado en el Perú, al alero de la experiencia de Juli y de las enseñanzas del padre José de Acosta. Los más sobresalientes fueron Luis de Valdivia, Diego de Torres Bollo y Diego de Rosales, éste último de una época ligeramente posterior.

La propuesta del primero, tal vez el más influyente de los tres, era muy sencilla. El mayor obstáculo para la propagación del Evangelio en Chile, decía el padre Luis de Valdivia, era el servicio personal impuesto a los indios. Así como en el Perú, Acosta encontraba en la acción del demonio el inconveniente más grave, en Chile era el servicio personal. Valdivia considera que éste es injusto y contrario a la ley de los indios. Se opone a él porque los mapuches se rebelan y desatan una guerra, a la cual también responden los españoles, impidiendo que la palabra de Dios pueda predicarse entre los infieles [12].

Valdivia no menospreció las idolatrías. También las encaró. El confesionario que preparó en 1606 en lengua mapuche, está encaminado a descubrir las prácticas idolátricas y a mostrar a los indios que el pecado es una ponzoña que conduce al infierno [13]. Pero, se dio cuanta de que ellas no eran el único obstáculo que dificultaba la prédica del Evangelio. La guerra era un estorbo mayor.

---

[11] La expresión corresponde a Michel Romieux. Véase, "Estructura social y propiedad (el caso mapuche)", en: *Revista Chilena de Antropología,* No. 5, Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Universidad de Chile, Santiago, 1986, págs. 67-71.

[12] "Carta del padre Luis de Valdivia al Conde de Lemos", Lima, 4 de enero de 1607, e "Informe del padre Luis de Valdivia sobre cortar la guerra de Chile", ambos en Medina, *op. cit.,* págs. 50 y 60-93.

[13] Luis de Valdivia, *Confesionario breve en la lengua del reino de Chile*. Lima, 1606. Publicado de nuevo por Julio Platzmann, Leipzig, 1887.

Chile, señala en 1609, es un país de guerra y de gente pobre, y si de ambos males de librara al menos del primero, poco a poco se iría remediando la pobreza [14]. Además, la guerra inquieta al reino y contradice el Evangelio.

> El Evangelio —escribe en 1610— es nueva de paz y para comenzarse en el mundo, aguardó Dios que hubiese paz general y con la palabra 'Pax' le comenzaron a predicar los ángeles. 'Pax hominibus bonae voluntatis' y los apóstoles, y así se ve que para ese fin es mejor cortar la guerra [15].

En el fondo, lo que interesaba al padre Valdivia era remover un obstáculo que impedía la evangelización, proponiendo un estatuto jurídico favorable al indígena. Un anhelo muy genuino de un jesuita de fines del siglo XVI, seguro de su misión apostólica y de que el tiempo para asumirla había llegado, acercándose con esto a la proposición que habían hecho los dominicos, inspirados en Santo Tomás y en Vitoria. Fue, tal vez, la razón por la cual el padre Jerónimo de Hinojosa, fraile de Santo Domingo enviado desde Chile a rebatirlo a Lima, terminó convenciéndose de que en casi todo el jesuita tenía razón [16].

Consecuentes con lo que habían hecho en el Perú, la primera generación de jesuitas que viene a Chile persigue dos grandes propósitos: evangelizar a los indios y lograr su conversión. Conocer y amar a Cristo, según decía Acosta, y a eso apunta la acción que emprenden. Aunque luego van a tener que abandonarlos, ellos fueron los que guiaron sus pasos durante los turbulentos años en que se discutió en el país la legitimidad de la guerra y del servicio personal de los indios.

Valdivia prepara su confesionario, se hace conocedor de la lengua mapuche y se empeña en remover los obstáculos que entorpecen el trabajo misionero. El padre Diego de Torres, uno de los principales misioneros de Juli, siendo provincial en Chile recomienda en 1608 a los padres Horacio Vechi y Martín de Aranda, no bautizar adultos sin que ellos mismos lo pidiesen y "sin que hallan entendido muy bien las cosas de nuestra Santa Fe y sepan de memoria la doctrina" [17].

Gaspar de Sobrino, compañero de Valdivia, se oponía a la guerra ofensiva porque "la prudencia humana no enseña" que sea buena "para la predicación del evangelio" [18]. Rosales insiste sobre lo mismo. Al referirse a la guerra defensiva, señala que ésta se hacía para lograr la

---

[14] "Carta del padre Luis de Valdivia a S.M.", 1609, en: Medina, *op. cit.*, págs. 57-60.

[15] "Informe del padre Luis de Valdivia sobre cortar la guerra de Chile", 1610, en: Medina, *op. cit.*, pág. 78.

[16] Diego de Rosales, *Historia general del el reyno de Chile, Flandes Indiano*. Imprenta El Mercurio, Valparaíso, 1877-1888, 3 vols. Tomo II, pág. 522.

[17] Citado por Francisco Enrich,sj, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Imprenta de Francisco Rosales, Barcelona, 1891, 2 vols. Vol. I, pág. 143.

[18] "Relación impresa dada a V. M. por Gaspar Sobrino", 1614, en: Medina, *op. cit.*, t. II, pág. 121.

conversión de los indios [19], y lo mismo repetían algunos laicos que conocieron a los jesuitas. El maestre de campo Alvar Núñez, reconocía, por ejemplo, que por medio de la guerra defensiva el padre Valdivia podía hacer bastante por la conversión de los indios [20], y Jerónimo de Quiroga le encontraba razón cuando alegaba que la fe no se manda, sino se persuade, y que las almas no se rinden por el rigor de las armas [21].

Igual que en el Perú, los jesuitas intentan en Chile una verdadera reivindicación del indio. El padre Luis de Valdivia contaba maravillas de sus andanzas entre los araucanos, sin correr peligro alguno [22]. Los indios no son tan malos como los pintan, agregaba el padre Sobrino, argumentando que sólo se denunciaban las fechorías que cometían, pero no las que recibían [23]. Aún en el caso de sacrificio de los padres Vichi, Aranda y el hermano Diego de Montalbán, los jesuitas tienen una explicación: fue un hecho accidental, provocado exclusivamente por la huída de las mujeres de Anganamón, que no comprometía en absoluto la buena disposición de los indios para respetar la paz y recibir el Evangelio [24].

En medio de la fuerte polémica desatada en Chile a comienzos del siglo XVII en torno a la Guerra de Arauco, a la esclavitud indígena y a la actitud que se debía tener con ellos [25], los jesuitas no vacilan en asumir la defensa de los indios. Lo hacen no porque estén interesados en una cuestión de política contingente, sino porque están convencidos de que los araucanos se pueden convertir al cristianismo, y que ha llegado la hora para conseguirlo.

De esta suerte de diagnóstico que hacen, surge su propuesta misionera. Una propuesta que tiende a eliminar los obstáculos que impiden la conversión, en particular el que consideran más dañino: el servicio personal y la guerra que desata. La guerra defensiva no era un fin para el padre Valdivia ni para los jesuitas que actuaron con él; era sólo un medio para llevar a los indios la palabra de Dios. La paz y la quietud del reino, decía en 1610, abrirán las puertas al Evangelio, y éste es el principio que se ha de mirar, en primer lugar, en esta materia [26].

---

[19] *Idem.*

[20] Francisco Núñez de Pineda, *Suma y epílogo de lo más esencial que contiene el libro intitulado Cautiverio feliz y guerras dilatadas del reino de Chile.* Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984.

[21] Jerónimo de Quiroga, *Memoria de los sucesos de la guerra de Chile.* Editorial Andrés Bello, Santiago, 1979.

[22] "Carta del padre Luis de Valdivia al Conde de Lemos", *op. cit.*

[23] "Relación impresa...", *op. cit.*

[24] "Proposición hecha por Gaspar Sobrino sobre algunas razones que prueban la eficacia de los medios", en: Medina, *op. cit.*, págs. 150-151.

[25] Alvaro Jara, *Guerra y sociedad.* Editorial Universitaria, Santiago, 1971.

[26] "Informe del padre Luis de Valdivia...", *op. cit.* Sobre este punto véase también el artículo de Armando de Ramón, "El pensamiento político-social del padre Luis de Valdivia", en: *Boletín de la Academia Chilena de la Historia,* No. 64, Santiago, 1961, págs. 85-106.

Tal como en el Perú la extirpación de las idolatrías y la conquista de los indios por la benevolencia derrotarían al demonio y permitirían el triunfo de la palabra divina, en Chile, el término del servicio personal y de la guerra, generarían las condiciones adecuadas para la conversión de unos indios a los cuales les había llegado su hora.

Para el padre Valdivia, y los que vinieron con él, la experiencia peruana había sido decisiva; solamente cabe objetarles su incapacidad para asumir las diferencias que había entre los indios peruanos y los chilenos, aunque no dejaron de denunciarlas. Sin embargo, ¿se podía exigir eso a quienes estaban convencidos de que Dios, la piedra angular del pensamiento cristiano, daba muestras de que había llegado ya el tiempo para la conversión de los indios? El etnocentrismo de los jesuitas los llevó a proponer una utopía, no exenta de fuerza, optimismo, heroísmo y capacidad imaginativa, muy propias de los seguidores de San Ignacio. Paradójicamente, la raíz de uno de los primeros movimientos indigenistas en Chile, poco tenía que ver con los indígenas.

Los mapuches reaccionaron frente a la ofensiva jesuita. Acusan a los misioneros de perturbar su sosiego, de sembrar embustes y doctrinas contrarias a sus ritos y costumbres y de "ponerles leyes dañosas para su conservación y multiplico" [27]. Agreden a los misioneros y se burlan de ellos. Los mapuches defienden lo suyo y resisten el cristianismo.

En los años siguientes los jesuitas no renunciaron enteramente a la evangelización de los indios, pero se dieron cuenta que los obstáculos que debían vencer eran mayores y aconsejaban adecuarse a una realidad que, al principio, evaluaron en términos muy ligeros, tal vez demasiado influenciados por la experiencia peruana. De esa adecuación, y mirando siempre a sus primeras prácticas, surge la nueva propuesta que formulan para la Araucanía: las misiones volantes o sistema de correrías.

Desde luego, hay que tener en cuenta que el camino reduccional, el más recomendable para alcanzar la conversión de los indios, se hizo impracticable en Chile. A la resistencia de los mapuches, se sumaron dos hechos que parecen determinantes. Las reducciones jesuitas alcanzaron éxito no sólo por la acción de los misioneros, sino también porque constituyeron un espacio de resguardo en el cual los indígenas podían sentirse a salvo de los ataques de españoles y portugueses, que andaban tras ellos como piezas de esclavos. Entre caer en poder de los esclavistas o reducirse a los pueblos levantados por los jesuitas, guaraníes, mojos o chiquitos, no tenían alternativa. En cierta medida, las reducciones nacen así con una fuerza que brota de una circunstancia ajena a los misioneros, y aunque alguno de ellos atribuía a los ataques de españoles y portugueses un efecto desintegrador [28], no cabe duda de

---

[27] Véanse los testimonios citados por Enrich, *op. cit.*, t. I, pág. 173 y Rosales, *op. cit.*, t. II, pág. 581.

[28] Francisco Eder, sj, *Breve descripción de las reducciones de Mojos*. Traducción y edición de Josep Barnadas. Impresiones Poligraf, Cochabamba, 1985.

que terminaron fortaleciéndolas. Un historiador de las misiones en Bolivia ha llegado a decir que si los españoles no hubieran dado caza a los chiquitos en el siglo XVII para llevarlos como esclavos a sus granjas y estancias, los padres de la Compañía de Jesús no habrían tenido tanto éxito con sus misiones [29].

En la Araucanía las cosas no se dieron de la misma forma. Abandonada la región por parte de los españoles, desapareció la presión que se había dejado sentir sobre los indígenas en el siglo XVI. No recae sobre ellos amenaza alguna; más bien, la intención de los misioneros de reunirlos en pueblos, sí es una amenaza. Esto lo comprendieron muy bien los jesuitas, y por eso no insistieron en un método —el reduccional— que en otras partes tuvo tanto éxito. Y si en esto su obra evangelizadora no alcanza aquí el grado de plenitud y plasticidad que se observa en otros lugares, no deja de llamar la atención la capacidad creadora de la Compañía para levantar una alternativa que permitiera aspirar al propósito que estaba detrás de la evangelización: la salvación del indígena.

El segundo hecho tiene relación con la capacidad económica de las reducciones. Tanto en el Paraguay como en el este boliviano, las reducciones jesuitas se articularon a la economía colonial aportando una producción que contribuía a sostener todo el sistema. Los yerbales del Paraguay, y la producción de cera, telas, cacao, azúcar y arroz de Bolivia, fueron un pilar sin el cual difícilmente se habrían sostenido. Los lazos económicos que ligaban a las misiones de los mojos con Lima y la metrópoli, ha escrito otro estudioso de esta materia, permiten explicarse el hecho de que unos pocos misioneros hayan sido capaces de crear poblaciones importantes en una región aislada, y aún de difícil acceso [30].

De nuevo, esta situación no se repitió en Chile. La Araucanía estaba lejos de constituir una región que pudiera contribuir a sostener la economía colonial. El financiamiento de una política reduccional y el deseo de apoyarla no resultaba, pues, atractivo, y esto también deben haberlo tenido en cuenta los padres que llegaron al país [31].

Las misiones volantes o sistema de correrías, estaban muy arraigadas en los jesuitas. Practicadas al llegar al Perú, cuando se negaban a establecerse en algún punto fijo, las recomendaron nuevamente en 1626, cuando el Visitador General de la Compañía en el Perú escribía al

---

[29] Werner Hoffmann, *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos*. Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires, 1979.

[30] Véase el estudio de Barnadas en la obra de Eder ya citada.

[31] Al margen de estas dos consideraciones que impidieron que prosperara la vía reduccional en Chile, la experiencia de los jesuitas entre los chiquitos permite descubrir que éstos se valían de las etnias dominantes para atraer a las demás. En el este boliviano recurrían, además, a las "cazas espirituales", que consistían en salir con los indios ya cristianizados a buscar infieles. Al respecto, véase la obra de Hoffmann ya citada.

virrey señalándole cuán aconsejable sería poner en ciertos territorios fronterizos, algunas residencias estables desde donde los misioneros pudiesen ir ganando a los indios rebeldes [32]. Así, pues, cuando las aplican en Chile, el método no tenía nada de novedoso. El elemento nuevo corrió por cuenta del sentido que tuvieron. Para ser más explícito: se podría decir que mientras en la primera etapa los jesuitas se empeñan en evangelizar y convertir a los infieles, en la segunda colocan en primer plano la salvación por la vía sacramental. En alguna medida, se podría afirmar que la primera generación trabaja para Dios por el camino de la fe; la segunda, en cambio, lo hace para Dios y contra el demonio, pensando siempre en la salvación del indígena, por la vía sacramental.

La conversión pasa a un segundo plano y cobra fuerza la idea de la salvación. No hay antagonismo entre ambas; es obvio que la conversión persigue también la salvación, ese es el principio que mueve al misionero. Más aún: conversión y salvación van siempre de la mano; pero, habiéndose reconocido la imposibilidad de lograrla, el énfasis se pone en la salvación. En otras palabras: se trata de buscar un camino alternativo que permita alcanzar el fin último (la salvación), sin que medie la conversión. Una actitud que calza muy bien con el espíritu de la Compañía.

Los jesuitas son soldados de Cristo, forman parte de un ejército conducido por un general que lucha por la causa divina, y contra un enemigo que justifica la necesidad del ejército. Ese enemigo, extraído de las Sagradas Escrituras y de una tradición muy arraigada en la Edad Media, es el demonio.

La predicación del Evangelio y la conversión que se habían propuesto en la Araucanía, era la manifestación del anhelo de ganar al indio por la fe y conquistarlo por ella para Dios y la salvación eterna. La conversión es el medio; el fin último, el triunfo de Dios y la salvación del indio. Los años probaron que tal propósito no podía lograrse; o, al menos, que el camino era impracticable. Surge entonces una vía alternativa: el sacramento.

Las correrías se convierten en una excelente solución. No se proponen la conversión del indígena; al menos se practican en condiciones que no aseguran el logro de ese objetivo, pero, por medio del bautismo, se puede conseguir la salvación de sus almas. Los jesuitas recorren largas distancias bautizando. Nada los hace más dichosos que llegar con el bautismo a las almas moribundas. Cada indio bautizado es un alma arrebatada al demonio y conquistada para el cielo.

Los jesuitas se sienten encaminando las almas al paraíso, y desalojando de estas tierras al príncipe de las tinieblas. Ese es el principal fin de las correrías.

---

[32] "Carta del Visitador General de la Compañía al Virrey del Perú", Huamanga, 20 de septiembre de 1626. Archivo Nacional de Santiago, Jesuitas de Argentina, vol. 191, f. 4.

La disposición de los jesuitas de enfrentar a Satanás, más que convertir a los mapuches, los apartó de prácticas etnocidas, pero los hizo ineficientes para la Iglesia y la Corona. Hacia mediados del siglo XVIII, poco antes de su expulsión, se debaten en medio de severas críticas. La fundación del Colegio de Propaganda Fide de Chillán y el apoyo que empiezan a recibir los franciscanos de parte de la Iglesia y de las autoridades civiles, son una clara manifestación de las reservas con que se miraba a los jesuitas.

La incapacidad del hombre para entender la diversidad, el etnocentrismo, el etnocidio y, aún, las insinuaciones de connotación genocida, seguían teniendo fuerza en el siglo XVIII, y los jesuitas fueron víctimas de su escasa eficiencia para moverse en esa dirección.

Los franciscanos parecían mejor dispuestos para alcanzar esos objetivos. Aunque, en el papel, ambas órdenes seguían principios comunes, la práctica las había llevado por senderos diferentes.

Esto no significa desconocer el carácter desestructurador que tuvieron los jesuitas en la Araucanía. Tanto ellos como los franciscanos perseguían vaciar al indio de su cultura, para introducirlos en el cristianismo. No podían actuar de modo diferente. Con toda propiedad se puede aplicar a ambos lo que escribiera un historiador franciscano, refiriéndose a fray Diego de Landa:

> Hijos de su tiempo... atribuyen a la fe religiosa tan absoluto y exclusivo valor, que, ante ella, las demás realidades palidecen y pierden su categoría de entidades autónomas. Arte, cultura, civilización, derechos humanos, libertad de conciencia son, en el siglo XVI, conceptos tan relativos, que, tanto en el mundo católico como en el protestante, quedan suprimidos en cuanto supongan peligro o sean obstáculo para la religión [33].

Estos son los principios que dan origen al etnocidio misionero, a la destrucción de las culturas nativas y a la actitud de negarles toda posibilidad de sobrevivir como entidades étnicas, con estructuras integradas y tradiciones propias [34].

Al recordar esta historia no lo hemos hecho con el propósito de volver sobre viejas heridas, ni mucho menos reprochar a la Iglesia de hoy una actitud de la cual no es responsable.

Mirar la evangelización a la luz de esta perspectiva, invita más bien a ciertas reflexiones. En primer lugar, el derecho que tienen los pueblos a ser lo que son y, en segundo lugar, a la vocación de respeto que debiera crecer entre los hombres. Los etnocentristas, que se creen

---

[33] Mariano Errasti, *América franciscana, I.* Pía Sociedad San Pablo Impresor, Santiago 1986, pág. 223.

[34] Sobre este punto véase el artículo de Thomas Moore, "El ILV y una 'tribu recién encontrada': la experiencia amarakaeri", en: *América Indígena,* Año XLIV, No. 1, México, 1984, págs. 25-48.

dueños de la única verdad, son por naturaleza etnocidas y represivos. En defensa de su verdad, agreden y desatan la violencia. La historia de América, todavía en el siglo XX, está marcada por experiencias de esta naturaleza.

4.3. La ruptura de los esquemas: la evangelización cotidiana

En la práctica, los misioneros no fueron siempre etnocentristas y etnocidas. La evangelización cotidiana los obligó a ser más tolerantes, permisivos e incluso, a renunciar a ciertos principios que en teoría parecían irrenunciables. Este es uno de los factores que dio al cristianismo americano un sello particular, haciéndolo en parte diferente al europeo.

Los franciscanos del siglo XVII, a pesar de su manifiesta adhesión a los métodos represivos para controlar a los mapuches, eran estimados por los indios. Pineda y Bascuñán cuenta del cariño con que éstos los recibían, y cómo los pedían para su evangelización. Es probable que en testimonios de este tipo haya algo de exageración; no obstante, es posible pensar que en el trato diario los franciscanos suavizaron sus expresiones. La evangelización era hecha por hombres, y las acciones de éstos pasaban por sus reacciones espontáneas.

Lo mismo acontece en el siglo XVIII con un Espiñeira, quien se entrega hasta el sufrimiento por los indios, y con los franciscanos del siglo XIX. El propio Palavicino, que tan amargamente se quejaba del fracaso de las misiones, era estimado y querido por los indios. Por esos mismos años, el padre Brancadori tenía el apoyo de varios caciques y la admiración de mocetones que lo aclamaban cada vez que se encontraban con él. Llegó a hacerse sospechoso a las autoridades durante la revolución de 1859, precisamente por la adhesión que le manifestaban los mapuches.

Un historiador ha dicho que los franciscanos del siglo XIX retomaron la tradición indigenista de los jesuitas, levantando su voz en defensa de los indios, denunciando la ocupación militar de su territorio y la guerra a muerte que se les hacía [35].

No fue esta la única oportunidad en que actuaron de este modo. Entre los principios teológicos que inspiraban su labor y la evangelización, estaban los hombres. Misioneros e indígenas que se encontraban en una relación más estrecha y matizada. En el siglo XVIII se les acusó de permitir entre los mapuches la poligamia, y alentar las borracheras para adoctrinarlos. Las mismas acusaciones recayeron sobre los franciscanos del siglo XIX.

Al evaluar los frutos de la evangelización franciscana, un militar de la frontera decía de los indios, en 1795, que se mantenían tan herejes como antes.

---

[35] José Bengoa, *Historia del pueblo mapuche*. Ediciones Sur, Santiago, 1985.

Fe en Dios no conocen —decía entonces—, embriaguez y pluralidad de mujeres es su costumbre; sus creencias son pájaros y yerbas con que hacen sus conjuros; con esto viven y así mueren [36].

Al margen del fracaso misional por la falta de apoyo de las autoridades civiles, poco interesadas en ocupar la Araucanía, el trato cotidiano suavizaba la tendencia etnocida de los franciscanos.

Con los jesuitas pasó exactamente lo mismo. El abandono de la propuesta del padre Luis de Valdivia y el método de las "correrías" adaptado a la realidad de la región, fue producto de la evangelización cotidiana. Sus andanzas en la Araucanía sembrando cruces para enfrentar al demonio, sus exorcismos similares a las ceremonias de la machi y el apoyo que reciben de los "oficiales", ayudantes indígenas, resultaba del trato directo con los mapuches.

Se quedaron muchas veces sin comprender las actitudes de los indios. En sus escritos, lo cuentan casi con ingenuidad. Otras veces disputaban el poder a los que ellos llamaban "brujos" indígenas o "sacerdotes del demonio". Sorprendían a los mapuches con sus pláticas con Dios a través de sus Breviarios, pero se quedaban sin respuestas cuando éstos los urgían preguntándoles por parientes idos a la guerra, acerca de los cuales los jesuitas deberían saber por sus conversaciones con Dios.

En la evangelización cotidiana solían romperse los esquemas. Entregados los misioneros a su propia capacidad en un medio desconocido, entre infieles de costumbres distintas y que hablaban en lengua extraña, la evangelización adquiría una connotación algo diferente a la que se infiere del discurso formal de los misioneros.

Estos siempre tuvieron una actitud etnocentrista y una tendencia etnocida. Las particularidades de cada región y la forma particular como los misioneros asumieron su tarea cotidiana, marcaron los límites del etnocentrismo y etnocidio misioneros.

Bibliografía

Borges, Pedro, ofm, 1957, "La extirpación de la idolatría en Indias como método misional (siglo XVI)", en: *Missionalia Hispanica,* Año XIV, No. 41; Madrid, págs. 193-270.

Borges, Pedro, ofm, 1960, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI.* Ray can S.A. Impresores, Madrid.

Casanova, Holdenis, 1987, *Las rebeliones araucanas del siglo XVIII.* Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.

---

[36] "Informe a V.M. del capitán de caballería don Alfonso de Molina", Concepción, 7 de noviembre de 1795. Biblioteca Nacional, Sala Medina, *Manuscritos,* vol. 213, fs. 149-169.

Casanueva, Fernando, 1982, "La evangelización periférica en el reino de Chile (1667-1796)", en: *Nueva Historia,* No. 5; Londres, págs. 5-30.
Guevara, Tomás, 1912, "Las últimas familias y costumbres araucanas", en: *Anales de Universidad de Chile,* vol. CXXX y siguientes. Imprenta Cervantes, Santiago.
Lipschutz, Alejandro, 1956, *La comunidad indígena en América y en Chile.* Editorial Universitaria, Santiago.
Matthei, Mauro, OSB, 1965-1966, "Núcleos comunitarios indígenas en la cristianización de Hispanoamérica", en: *Anales de la Facultad de Teología,* Universidad Católica de Chile, Nos. 17-18, Cuaderno 4, Santiago.
Meliá, Bartomeu, 1986, *El guaraní conquistado y reducido. Ensayo de etnohistoria.* Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5. Universidad Católica, Asunción.
Pinto, Jorge y otros, 1988, *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900.* Ediciones de la Frontera, Temuco.
Salinas, Maximiliano, 1987, *Historia del pueblo de Dios en Chile.* Ediciones Rehue, Santiago.
UNESCO-FLACSO, 1981, *Etnocidio y etnodesarrollo.* Documentos de la reunión de expertos sobre etnocidio y etnodesarrollo en América Latina. San José, Costa Rica.
Villalobos, Sergio, 1986, *Historia del pueblo chileno,* tomo III. Zig Zag, Santiago.
Wachtel, Natham, 1973, *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

¿Representantes de Cristo... o de Satanás?: evangelización y violencia colonial en Chile

Maximiliano Salinas

A fuerza de armas y rigores
los hicieron cristianos, y lo fueron
de cumplimiento y solo en el nombre,
porque con palabras querían parecer ministros
de Cristo Señor Nuestro, y con sus perversas
obras embajadores y siervos de Satanás [1].

Las reflexiones que siguen quieren continuar las de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, formuladas en el epígrafe, hace poco más de trescientos años. Como aquellas, quieren situar el anuncio del Evangelio desde la perspectiva de los pobres y los oprimidos, desde los indios, nuestros antepasados, nuestros hermanos.

1. El problema de Satanás, el problema de la violencia

Pineda y Bascuñán constituye hoy una voz preciosa en términos de la evolución del proceso de evangelización colonial en Chile, a partir de los indios mapuches. El hace un discernimiento teológico de la historia de su tiempo, y del proceso de cristianización de América Latina, del cual vamos a conmemorar ahora su medio milenio de existencia.

Su lectura teológica —y aquí radica el temple de su palabra interpeladora, desafiante— está hecha a partir de la escucha de la voz de los indios, de los invadidos, de los ocupados por la expansión colonial en Chile. Esta perspectiva trastoca, sin duda, los lenguajes oficiales

[1] Francisco Núñez de Pineda y Bascuñan, *Cautiverio feliz*. CHCH III, pág. 326.

acostumbrados, los discursos ideológicos, interesados o perezosos, de la cultura europea en nuestra tierra.

El fue, qué duda cabe, un disidente, un crítico del gobierno colonial, un representante de una minoría profética, como lo fue su amigo, el obispo de Santiago, Diego de Humanzoro [2].

Este chillanejo del seiscientos, convertido a la causa indígena, se transformó en un pacifista cristiano. Contra las aparentes "pacificaciones" de los invasores blancos se encontró con el auténtico mensaje de paz del Evangelio de Jesucristo. Criticando aquellas, decía:

> Estas son las paces que da el mundo, y las que ofrecieron nuestros conquistadores, y las que entablaron engañosamente y con intención dañada, y así quedaron desvanecidas y fácilmente quebrantadas, porque no intervino en ellas la paz de Cristo [3].

En su vida cotidiana, y su vida cotidiana con los indios, no se censuró para expresar y contar las demostraciones de afecto sincero, y aun de ternura, que ellos le tributaron, y que conquistaron, de veras, su corazón. Los indios no fueron, pues, para él, enemigos temibles, o bárbaros despreciables, sino, exactamente, amigos, hermanos, prójimos, imágenes vivas del Dios vivo.

¿Cuál fue el Dios de Pineda y Bascuñán?

La respuesta es fácil y simple. El Dios de los pobres, el Dios de la justicia y la misericordia con los pobres, el Dios de Moisés y de Jesús. El que escucha, atentamente, su grito, y actúa a su favor, transformando —como cantó María de Nazaret— la historia de los hombres.

El canto del "Magnificat" pasó a entonarse, con Pineda y Bascuñán, en Chile. El supo apreciar, leer al Dios de los pobres actuando en la historia sangrienta de Chile. Atendiendo a los gritos de los indios, por ejemplo, Dios reprobó a Pedro de Valdivia, el dudoso fundador de nuestra nacionalidad. Su muerte, escribió el pacifista chileno,

> ...fue castigo conocido de la divina justicia, porque los clamores y quejas de tantos lastimados pobres llegaron a los oídos de Dios Nuestro Señor, que ama lo justo y aborrece lo mal encaminado, y vuelve por los afligidos [4].

Una teología incómoda, sin duda, para los apologistas baratos de Occidente, desde la época colonial hasta nuestros días. Mas, por el contrario, una proclamación audaz, casi insolente, del Dios de los oprimidos.

---

[2] José Anadón, *Pineda y Bascuñán: defensor del araucano*. Santiago, 1977, págs. 150-151.
[3] Pineda y Bascuñán, *op. cit.*, pág. 269.
[4] *Ibid.*, pág. 255.

Desde esta perspectiva teológica surgió naturalmente otra imagen de Satanás, de mal y del pecado del mundo. El Occidente colonialista nos ha querido convencer, a lo largo de 500 años, que los agentes de Satanás son los enemigos de las naciones imperiales. Satanás, en tiempos de la dominación española, actuaba a través de las insubordinaciones indias, fueran políticas o culturales. Caupolicán, el héroe de la resistencia mapuche —dirá la ideología imperial y también clerical de la época—, fue instigado por el Diablo.

Pineda y Bascuñán nos enseña otra teología, otro camino cristiano para enjuiciar al Príncipe de este mundo, de índole más bíblica, más desenvuelta de los prejuicios interesados de las políticas europeas de su tiempo.

Satanás, dirá el pacifista chillanejo, no está en el otro de Occidente, en el indio, sino que actúa en el mismo Occidente, está en el seno de la cultura colonial, en la violencia que impregna a sus representantes, incluidos sus propios evangelizadores.

Ahí está la fuerza de la frase que citamos en el epígrafe de nuestras reflexiones. Y ahí está también el drama, o peor, la tragedia de los blancos en el Nuevo Mundo.

Mientras con sus palabras, con su discurso oficial, con sus sermones, con sus escritos, "querían parecer" —dice Pineda— apóstoles de Jesucristo, en los hechos, en la práctica, en la vida real, fueron hijos de Satanás.

Esta contradicción entre teoría y práctica, esta esquizofrenia occidental, aún no nos abandona. El Occidente cristiano todavía ha querido parecer enseñándonos a Dios, pero por sus "perversas obras" —en la expresión de Pineda— nos revela al Diablo.

¿Y cómo actúa éste?

No a través de las resistencias, tantas veces legítimas, de los pueblos colonizados, oprimidos. Allí está, más bien, la acción de Dios, como lo demuestra la lectura que hizo nuestro pacifista de la muerte del conquistador Pedro de Valdivia.

La acción más propia, más característica del Demonio, es la violencia, y su acompañamiento permanente, la mentira. Coacción y engaño son los signos del actuar del Diablo en la historia. Y sus instrumentos concretos, los europeos. En las palabras de Pineda y Bascuñán: "A fuerza de armas y rigores los hicieron cristianos, y lo fueron de cumplimiento y solo en el nombre". La compulsión de la evangelización, las "armas y rigores" de España, generó un mundo engañoso, nominal, ideológico, "solo en el nombre". El Evangelio quedó, pues, oculto bajo su propia apariencia [5].

Una evangelización de este tipo era algo tan engañoso, que uno de los primeros críticos de la violencia colonial en Chile llegó a postular

---

[5] Sobre la violencia y la mentira, véase la obra de uno de los teólogos del Vaticano II, Robert Bosc, *Evangelio, violencia y paz*. Madrid, 1977, pág. 95.

que, en esas condiciones, era preferible que los indios ignoraran el cristianismo. Así lo enseñó en el siglo XVI Gil González de San Nicolás, un discípulo de Las Casas:

> Bautizan a los indios sin enseñarles cosa alguna de nuestra santa fe cristiana, de suerte que les hubiera valido más, como San Pedro dice, que ningún género de doctrina hubieran tenido que no hacerlos cristianos solamente en el nombre, y haberles, los mismos que los han bautizado, dado tan mal ejemplo [6].

2. La Iglesia, Satanás, y la violencia colonial

La iglesia colonial, como parte de la expansión europea, se comprometió con la violencia de las naciones imperiales de Occidente. Se coludió con la agresión a los indios.

Nuestro pacifista del seiscientos, Pineda y Bascuñán, afrontó con realismo, y sensible dolor, este hecho. Después de relatar las acusaciones mapuches contra los clérigos, no pudo dejar de concluir que ellos habían sido sacrílegos, escandalosos e idólatras [7].

Pineda atendió, como siempre, a la voz de los oprimidos, olvidada y ocultada por Occidente. Al introducir una narración del cacique Quilalebo sobre este punto, exclama:

> ¡Oh! Cómo llegó a sentir haber forzosamente de tocar esta materia...! Estos pateros (sacerdotes), repitió el buen viejo... eran peores que los propios seglares nuestros amos... los contenidos padres doctrineros, con pretexto de enseñar a rezar a los muchachos y chinas, se entraban en las casas con descoco y hacían de las mujeres lo que querían... dentro de las iglesias violentaban muchas doncellas, forzaban casadas y reducían a su gusto las solteras... [8].

Aparte de estos hechos escandalosos que podrían ser, de alguna manera, relativizados como "casos aislados"—aunque no lo pensaron así los mapuches—, el problema de la Iglesia colonial y la violencia fue más profundo y estructural.

Tuvo que ver con el tema de la evangelización forzada, con la tesis de aquellos que en Chile llamaron a predicar el Evangelio con "bocas de fuego... con tiros y arcabuces", como postuló, en el siglo XVI, el teólogo franciscano, y doctor de la Universidad de París, Juan Gallegos.

Esta fue la gran tragedia de la Iglesia occidental que hizo decir a Pineda y Bascuñán:

---

[6] Gil González, *Relación de los agravios que los indios de Chile padecen.* CHCH XXIX, pág. 464.
[7] *Op. cit.*, págs. 314-315.
[8] *Ibid.*, págs. 307-308.

> Cristo Señor Nuestro no envió a predicar la fe con armados ejércitos, a que primero sujetasen al mundo y lo atemorizasen: solo dijo a sus discípulos: andad y predicad el Evangelio, curad a los enfermos, limpiad a los leprosos, y echad demonios de los cuerpos... [9].

La historia de la Iglesia debía continuar la obra mesiánica de Jesús, el anuncio del Reino de Dios de cara a los oprimidos, y no confundirse con los poderosos de la tierra, y con Satanás.

Pineda y Bascuñán prolongó la reflexión de Bartolomé de Las Casas acerca de la misión de la iglesia. Este había dicho:

> Como ovejas, dice (Jesús), os envío en medio de lobos, es decir, no os envío con poder de armas para que con la violencia sometáis las naciones a vuestra doctrina, como lo hizo Nabucodonosor enviando al general de sus ejércitos, Holofernes, a subyugarle todos los pueblos y a destruirle sus dioses, para que él solo pudiera ser tenido por dios, sino que os envío como ovejas entre lobos, esto es, como personas que a nadie dañan ni pueden dañar... [10].

¿Tuvo la Iglesia colonial chilena alguna conciencia de verse confundida con el poder de Satanás?

Junto a las reflexiones de Pineda y Bascuñán no pueden dejar de mencionarse, en cierto sentido, las meditaciones que hiciera su amigo, el obispo de Santiago, Diego de Humanzoro, un hombre que también asumió apasionadamente la causa de los pobres. En 1669 llegó a recordarle con preocupación a la Reina Mariana de Austria, estas terribles acusaciones que se le hacían al imperio español:

> Los pecados de nuestro mal ejemplo, la codicia e inhumanidad, con que los tratan los encomenderos (a los indios), dan ocasión que los extranjeros nos digan aquellas tan graves y confusivas palabras que Cristo a los Escribas y Fariseos...: ¡Ay, de vosotros, Escribas y Fariseos hipócritas, que cercáis la mar y la tierra por convertir un gentil a vuestra ley, y, cuando ya lo está, lo hacéis hijo del infierno dos veces más que vosotros! [11].

3. La defensa de la vida de los indios, el anuncio del Dios de Jesucristo

Por supuesto, la historial colonial no se agotó en la violencia ni en el reino de la muerte. Satanás no fue el dueño absoluto de la situación.

---

[9] *Ibid.*, pág. 328.

[10] Bartolomé de Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México, 1942, pág. 189.

[11] Carta del obispo Diego de Humanzoro a la Reina de España, Santiago de Chile, 4 de julio de 1669.

Las resistencias que ofrecieron los indios a la opresión europea, la defensa que hicieron legítimamente de sus vidas y sus culturas, y la acción de la minoría profética española que asumió su causa, hizo explícita la presencia del Dios de la justicia y la misericordia, del Dios de los pobres, del Espíritu Santo en la historia.

Este Dios fue descubierto con gozos y esperanzas por los propios indios que resistían a los blancos. Estos indios cristianos —tachados de herejes o apóstatas por el sistema religioso de los invasores— reconocieron al Dios justo y compasivo que podía transformar la historia a su favor. De ellos escribió, defendiéndolos, el misionero español Diego de Rosales:

> No hay indio de éstos que niegue la fe, ni que reniegue de Dios ni de Jesucristo... reconociendo la providencia de Dios, y su justicia, cuando se veían victoriosos, decían que, como Dios conocía su causa y su inocencia... les favorecía a ellos y castigaba a los españoles... [12].

Todos los que, de verdad, anunciaron al Dios vivo de Jesucristo, debieron aparecer como personas ruines y peligrosas a los ojos de los invasores.

Así como los indios cristianos en la resistencia fueron descalificados como herejes y apóstatas, para reprimirlos militarmente, también los misioneros que supieron defender la vida de los indios fueron, invariablemente, perseguidos, calumniados y desprestigiados. Y no sólo por los ricos y los poderosos, sino que también dentro de la Iglesia.

Fue lo que le ocurrió al gran Bartolomé de Las Casas, criticado por la Real Audiencia de Santo Domingo, por su hermano obispo de Guatemala, y por el teólogo imperial Ginés de Sepúlveda en Valladolid. Además de los ricos de su propio obispado de Chiapas.

En Chile ya hemos nombrado algunos de estos profetas, Gil González de San Nicolás, crítico de la conquista de Pedro de Valdivia, y de las campañas militares de Hurtado de Mendoza, fue llevado injustamente a la Inquisición, y debió abandonar el país en 1563.

Diego de Medellín, obispo de Santiago, fue criticado mañosamente por el ex vicario general de la diócesis, Ruiz de Aguilar, en 1580, por su pastoral indigenista. Luis de Valdivia, el apasionado crítico de la guerra de Arauco, fue amenazado de muerte y cubierto de odiosidades y calumnias por parte de clérigos, militares y dueños de tierras, y tuvo que salir abruptamente de Chile en 1619.

El obispo Diego de Humanzoro debió enfrentar la persecución en su contra del gobernador Meneses y del ex-provincial de los mercedarios, Fray Ramón Morales, un partidario de la esclavitud de los indios, quien en 1664 lo acusó públicamente de desmoralizar a los españoles. En fin,

---

[12] Domingo Amunátegui, *Las encomiendas de indígenas en Chile*. Santiago, 1910, II, pág. 227.

nuestro pacifista Pineda y Bascuñán, que ha guiado estas reflexiones, olvidado e incomprendido por sus compatriotas, murió lejos de Chile en 1680.

A pesar de estas contradicciones, y quizás a través de ellas mismas, estos hombres sembraron en el país el verdadero sentido del Evangelio, como buena nueva de liberación de los oprimidos. Por eso hoy se los recuerda con justa razón [13].

De un modo, al fin, más decisivo, debemos decir que el Evangelio quedó sembrado en Chile en medio de los propios oprimidos. Los misioneros —algunos de entre ellos, quizás los más audaces, como González o Valdivia— debieron abandonar Chile. Mas, los propios pobres de la tierra, obligados por la misma explotación colonial, debieron permanecer en ella. Y desde la tierra, junto a sus culturas propias, en defensa de la tierra y la cultura, proclamaron el Evangelio, al Dios de Jesucristo.

Fue lo que hicieron los indios "herejes" defendidos por Diego de Rosales. Y fue lo que proclamaron los indios, en las procesiones coloniales de la mañana de Resurrección, llevando a la Virgen y al Niño Jesús "vestido a la usanza de indio" [14].

Cristo estaba naciendo, resucitando, "a la usanza de indio". Pocos, quizás, pudieron advertirlo. Pero, no se debe dudar: era un signo del Espíritu que devolvía la vida y resucitaba a los indios muertos.

Con los siglos posteriores, los mestizos de Chile, descendientes legítimos de los indios, llegarían a postular y a defender, en sus canciones y en sus fiestas populares cristianas, que el mismísimo reino de Satanás —con su seriedad y su violencia inauditas— debía sucumbir por el poder de Cristo, la vida y la alegría [15].

---

[13] Las referencias a los obispos Medellín y Humanzoro, en Cristián Precht, "La Iglesia en Chile y los derechos humanos", en: *Mensaje,* No. 378, 1989, pág. 175.

[14] Alonso Ovalle, *Histórica relación del reino de Chile.* CHCH XIII, pág. 224.

[15] Cf. Maximiliano Salinas, "Demonología y colonialismo: historia de la comprensión folklórica del Diablo en Chile", en: *Raíces de la teología latinoamericana.* CEHILA-DEI, San José, 1985, págs. 415-429.

Levantamientos indígenas ante los abusos de la encomienda en Paraguay

Margarita Durán Estragó

La falta de tierra que sufren hoy los indígenas y campesinos del Paraguay, tiene su raíz en la misma conquista. En 1537, año de la fundación del Fuerte de Asunción, se inicia la cadena de despojos de que son objeto hasta hoy. Si los guaraníes saludaron a los españoles con una lluvia de flechas cuando éstos desembarcaron en sus tierras, fue porque veían amenazadas su nación, sus bosques, sus ríos, su existencia misma. Aun así, no se puede negar que existió una suerte de alianza hispano-guaraní para poder hacer frente a los ataques de los indios chaqueños, enemigos ancestrales de los guaraníes, y para asegurar —los españoles— su poder en las tierras que acababan de ocupar. Nécker sostiene que la alianza hispano-guaraní fue impuesta por los españoles a los guaraníes, ya impacientes éstos por poner fin a tanta violencia de los conquistadores [1].

Al comienzo, los españoles trataron a los indios con cierto respeto y se esforzaron por obtener su colaboración en forma amigable. El sistema de reciprocidad familiar —aceptado por los españoles al tomar mujeres indígenas— les permitió conseguir no sólo amantes, sino *tovaja* o cuñados y parientes que les servían en las tareas domésticas y en el trabajo de la tierra. La contraprestación consistió en preveerles de utensilios de hierro (hachas, anzuelos, cuñas, etc.), además de reforzar con sus armas la defensa contra sus enemigos.

Ese primer período ya fue ensangrentado con revueltas indígenas, como la conjuración que debió exterminar a los españoles el Jueves Santo de 1539, cuando unos 8000 guaraníes reunidos en Asunción,

---

[1] 1. Nécker, Louis, *Indiens Guaraní et Chamanes Franciscains: Les premiéres Réductions du Paraguay (1580-1800)*. París, Ediciones Anthros, 1979, pág. 249.

planearon acabar con los blancos al término de la celebración litúrgica de ese día. Una mujer al servicio de Juan de Salazar delató a los suyos, y los cabecillas fueron colgados [2]. Otro alzamiento se produjo en la región del Jejuí, hacia 1543, cuando los guaraníes, al mando del cacique Tabaré, se negaron a entregar víveres a los españoles en represalia por la muerte de Aracaré. Según los cronistas de la época, esta reacción indígena fue aplacada con sangre por Domingo Martínez de Irala [3].

El descontento indígena se extendió por casi todas las regiones boscosas del norte, los valles del sur, La Frontera y entre los *carios* de Asunción.

> Cuando aquellos indios que eran nuestros amigos, los Carios, vieron y supieron que nosotros los cristianos guerreábamos los unos contra los otros —dice Schmidl— hicieron estos Carios un plan y junta entre ellos, que querían matar a nosotros los cristianos y echarnos fuera del país.

Y añade: "En esto estuvo contra nosotros todo el país de los Carios" [4].

Las movilizaciones y campañas de conquista llevadas a cabo por los españoles —con indios guaraníes a su servicio— se hicieron cada vez más frecuentes y prolongadas, a tal punto que comenzaron los indios a sentir en sus filas el desgaste físico y la mortandad. Si en un principio acudían voluntariamente como acompañantes de los españoles, con el tiempo tuvieron que hacerlo por la fuerza, lo que motivó la rebelión y el deseo de "echar de la tierra a los cristianos".

> Porque se convirtieron en sus cuñados y parientes (los indios) ayudaron a los españoles y los aceptaron en su territorio. Luego, sin embargo, viendo que aquellos no los trataban como cuñados y parientes sino como servidores, comenzaron a retirarse y a rehusar el servicio. Los españoles quisieron entonces obligarlos, ellos tomaron las armas unos contra otros, y es así como se encendió la guerra que ha durado casi hasta ahora [5].

La ausencia de oro y plata en la Provincia del Paraguay, obligó a los españoles residentes en ella a buscar en el cultivo de la tierra la fuerza económica necesaria para su supervivencia. Se valieron de los

---

[2] Díaz de Guzmán, Ruy, *La Argentina. Historia del descubrimiento, conquista y población del Río de la Plata*. Buenos Aires, 1943, págs. 108 s.

[3] Núñez Cabeza de Vaca, Alvar, *Comentarios*. Madrid, 1957, Cap. XL y XLII; Díaz de Guzmán, *op. cit.*, págs. 121 y 126; Schmidl, Ulrico, *Derrotero y viaje a España y las Indias*. Traducido por Edmundo Wernicke. Santa Fe, Argentina, 2a. ed. Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1947, págs. 207-211.

[4] Schmidl, *op. cit.*, cap. 41 al 43.

[5] "Carta del Padre Lorenzana al Rey, del 6 de enero de 1621", en: *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*, Año VI, 1906, pág. 46, y en Nécker, *op. cit.*, pág. 30.

indígenas para el efecto, y el gobernador Domingo Martínez de Irala implantó el sistema de encomiendas, en 1556. Los europeos usarían los brazos y tierras de los indios, y en pago les enseñarían la doctrina cristiana y atenderían a sus necesidades básicas de alimentación y vestido. Para reclutar a los indios, los españoles se valieron de las famosas "rancheadas" o robo de mujeres guaraníes. A los que se resistían, los mataban o los traían atados y los vendían o cambiaban por caballos o ropas.

En Asunción había muchas chacras —o sembradíos— ocupadas por los españoles, que fueron robadas a los guaraníes por medio de la violencia. En ellas vivían como cuncubinas de un mismo señor: hermanas carnales, madres e hijas, y primas. El parentesco de las mujeres no contaba para el conquistador. Ni los caciques podían estar seguros de sus mujeres, porque se las sacaban a la fuerza [6].

La excesiva *saca de mujeres* debilitó a la comunidad guaraní. El sistema de encomienda se convirtió en una carga tan pesada, que los indígenas lucharon por destruirlo.

Eran tantas las vejaciones y muertes de los naturales, que las voces de protesta de clérigos y religiosos llegaron a oídos del Rey. Una Cédula Real de 1582, responsabiliza a los encomenderos de tantos crímenes y malos tratos.

> Somos informados —escribe el Rey al obispo del Río de la Plata— que en esa provincia se va acabando los indios naturales de ella por los malos tratamientos que sus encomenderos les hacen y que, habiéndose disminuído tanto los dichos indios que en algunas partes faltan más de la tercia parte, les llevan las tasas por entero... y los tratan peor que esclavos y como tales se hallan muchos vendidos y comprados de unos encomenderos a otros y algunos muertos a azotes, y mujeres que mueren y revientan con las pesadas cargas, y a otras y a sus hijos les hacen servir en sus granjerías, y duermen en los campos y allí paren y crían, mordidos de sabandijas ponzoñosas, y muchos se ahorcan y otros se dejan morir sin comer, y otros toman yerbas venenosas, y que hay madres que matan a sus hijos, en pariéndoles, diciendo que lo hacen para librarlos de los trabajos que ellas padecen, y que han concebido los indios muy grande odio al nombre cristiano y tienen a los españoles por engañadores y no creen en cosas que les enseñan... [7].

Tres años después de la implantación de la encomienda en Paraguay, en 1559, estalló con fuerza otra revuelta indígena al mando de

---

[6] Durán, Margarita, *Historia de los pobres del Paraguay*. Colección "Oñondivepa" 2, Asunción, 1972, pág. 18.

[7] Gandía, Enrique de, *Francisco de Alfaro y condición social de los indios*. Buenos Aires, 1939, pág. 347; Meliá, Bartomeu, "Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopía colonial", en: *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 5, 1986, págs. 198 y s.

Pablo y Nazario, hijos del cacique Curupiratí. Con el lema "Libertad y guerra sangrienta contra los españoles", se levantaron en armas unos dieciséis mil indios que, con flechas envenenadas, combatieron divididos en cuatro columnas o frentes. Con una campaña militar en las provincias de Acay y Caraibá, el gobernador Francisco Ortiz de Vergara, secundado por indios guaicurúes del Chaco, crueles y enemigos mortales de los guaraníes, puso fin al levantamiento indígena. Los guaicurúes "cortaron más de mil cabezas, como lo tenían de costumbre" [8].

Aun antes de llegar a Asunción, los españoles que volvían de la campaña pacificadora del sur, tuvieron noticias de otro levantamiento indígena, esta vez en el Guairá. En 1561 y parte del 62, la represión fue violenta en Ciudad Real, donde miles de indígenas tenían sitiada dicha ciudad. Con la ayuda de Alonso Riquelme de Guzmán, y los indios "amigos" al servicio de los españoles, la lucha se volvió cruenta. Comenzaron atacando a

> ...los más cercanos, que eran los del cerco de la ciudad, a los cuales castigó y dio alcance en sus pueblos, en que prendió algunos principales que ajustició [9].

Es innegable el hecho de las rebeliones indígenas en contra de los abusos de la encomienda, y las ansias de libertad ante la dominación de los españoles. Cabe destacar que todas las parcialidades indígenas levantadas en armas contra los españoles, estaban sujetas al régimen de encomienda [10].

Sería interminable hablar de cada una de las rebeliones indígenas del Paraguay. Según Branislava Susnik, en todas esas revueltas se manifestaba "la importancia de las agitaciones shamánicas con sus proclamas de vuelta a las antiguas costumbres y a los montes" [11]. A modo de ejemplo, citemos a Oberá, indio bautizado y al servicio de la encomienda, quien prometía a su gente que "los libertaría de la sujeción de los españoles" [12].

Oberá aparece ante los suyos

> ...con ciertos caracteres mesiánicos, divino por su origen y salvador de su pueblo por su misión. Se decía hijo verdadero de Dios, nacido de una virgen, encarnado para la liberación de su pueblo. Un cometa que había aparecido en el cielo por aquel tiempo, el decía tenerlo

---

[8] Díaz de Guzmán, *op. cit.*, libro III, cap. VII.

[9] *Idem.*

[10] Velázquez, Rafael Eladio, *Rebelión de los indios de Arecaya, en 1660*. Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, Asunción, 1965, pág. 22.

[11] Susnik, Branislava, *El guaraní colonial*, I. Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1965, págs. 222 y ss.

[12] Lozano, Pedro, *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Madrid, 1873-75, vol. III, pág. 211.

escondido bajo su poder, para que, oportunamente, abrasara con su fuego a los españoles.

Su hijo Guyraró era su pontífice,

> ...con cargo de que fuese borrando los nombres que a toda su nación habían impuesto los cristianos, y confiriéndoles con nuevo bautismo, nuevos nombres según sus antiguos ritos [13].

Oberá puede ser considerado como la encarnación misma del profetismo guaraní. Su levantamiento, como el de tantos otros, es una muestra de lo que fueron la mayoría de los movimientos de liberación indígena en Paraguay.

Hacia 1616 se registra la rebelión de *Paytara,* indio guarambarense que

> ...consiguió que dejasen los nombres españoles, y mataran los perros, vacas y animales habidos de España, y que le siguiesen a los bosques, abandonando el pueblo [14].

Si bien las rebeliones y agitaciones indígenas siguieron hasta fines del siglo XVI, también se registraron otras en la segunda mitad del XVII, como el levantamiento de los indios de Yuty, en 1657, y tres años más tarde, la rebelión de los naturales de Arecayá.

Nuestra Señora de la Concepción de Arecayá era un pueblo de indios situado sobre el Río Jejuí, al norte de la región oriental del Paraguay actual. Fundado en 1630 con indios reducidos al sistema de encomienda, Arecayá tenía "malísima reputación" ante gobernadores, encomenderos y curas doctrineros. Muchos eran los cargos contra los indios de Arecayá, y muchos más los "abusos y extralimitaciones que los movían a tan sostenida inquietud" [15].

En 1660 llega de "visita" a Arecayá el gobernador del Paraguay, Alonso Sarmiento de Figueroa; lo acompañan encomenderos y soldados, al mandó del general Pedro de Gamarra y Mendoza. Por medio de un intérprete, el gobernador insta a los indígenas a que cumplan con las prestaciones de servicio debidas a sus encomenderos. Esa noche, mientras los españoles discutían entre ellos sobre la propiedad o tenencia de los indios de Arecayá, sus habitantes crearon un gran alboroto y "repentinamente embistieron los indios con sus macanas, flechas y chuzos, y otros pegaron fuego a las casas donde estaban alojados" [16].

---

[13] Meliá, Bartomeu, "Oberá, una respuesta profética contra la opresión colonial", en: *El guaraní conquistado y reducido, op. cit.*
[14] Lozano, *op. cit.*, pág. 212.
[15] Velázquez, *op. cit.*, págs. 28 y ss.
[16] *Idem.*

Ante esta versión oficial, el gobernador eclesiástico de la diócesis, el doctor Adrián Cornejo, sale en defensa de los indios en una carta que escribe al Rey, en 1661.

> Salió, Señor a visitar los pueblos de esta gobernación dicho Gobernador, el año pasado. Por el mes de octubre llegó a éste, que distaba de esta ciudad algo más de treinta leguas, y de él pasó a otros tres, que estaban algo más distantes; y para haber de ir a la Villa Rica, que es de españoles, y a los pueblos de indios de su comarca, volvió a él; y como en la primera entrada le recibieron bien los indios de él, lo hicieron en esta segunda; y en la visita que de ellos hizo, halláronse muchos de los vecinos (encomenderos) de él en ella; y como su codicia del servicio personal de estos miserables no se satisfaga con el que les está tasado de las mitas, cada uno procuró (según voz pública) traer a su casa muchachos y muchachas huérfanas; y por mayor, Pedro de Gamarra, don Esteban de Figueroa y otros, cada uno una parcialidad de indios, con color de acercarlos a otro pueblo más cercano a esta ciudad (como que por estar en aquella distancia, no hubiese brazo que alcanzase para que desde él les pagasen la mita); y como no hallasen resistencia para hacerlo en la docilidad y buen natural del dicho Gobernador, ni los indios al amparo que habían menester para que no se les sacasen sus hermanos, hijos y parientes, hicieron lo que la gallina, con serlo, en defensa de sus pollos, cuando reconoce acomete a quitárselos el milano o gavilán; pues, el día que habían de caminar para esta ciudad con estas piezas, al alba, con resolución desesperada y de bárbaros, tomaron las armas y acometieron a dicho Gobernador y su gente... [17].

Los españoles resistieron cinco días el ataque defensivo de los indios, hasta que llegaron los curas doctrineros con los indios reducidos de Atyrá, Ypané, Guarambaré y Caaguazú, quienes lograron liberar a los españoles y poner en fuga a los habitantes de Arecayá.

Cuatro muertos y veintidós heridos fue el saldo que dejó a los españoles "la codicia del servicio personal", mientras la represión cayó con toda su fuerza sobre los indios de Arecayá. Capturaron a noventa y cinco indios con sus mujeres e hijos, y los obligaron a confesar en forma colectiva. Resultaron comprometidos en el asalto el mulato Domingo, sirviente del gobernador, quien había peleado con una escopeta; con los arcabuces de los españoles muertos, combatieron algunos indios reducidos de Yaguarón; cinco sirvientes de los acompañantes del gobernador, además de varios indios de los pueblos cercanos, sin contar los de Arecayá [18].

La participación de indios de pueblos vecinos, e incluso de los sirvientes del propio gobernador y de encomenderos, habla a las claras

---

[17] Carta del doctor Adrián Cornejo al Rey, Asunción, 30 de mayo de 1661, en: *Ibid.*, pág. 29.
[18] *Ibid.*, págs. 31 y ss.

del malestar general que traía aparejado para los indios el servicio de la encomienda.

El gobernador mandó dar garrotes al mulato Domingo durante el viaje a Asunción, y trajo presos y acollarados a ciento sesenta y ocho indios con sus familias. Por el camino ordenó que fuesen ahorcados trece indios principales, además del corregidor y dos caciques de Arecayá.

Al llegar a Asunción, el gobernador Figueroa pronunció sentencia sobre los culpables. Condenó a la pena de muerte a los ya ahorcados, y además a otros diez "indios belicosos". Al resto de los naturales de Arecayá, aunque merecedores de la pena capital, el gobernador les *perdonó la vida.*

> Usando de toda piedad y misericordia —dice Figueroa— les remito las vidas y les conmuto la dicha pena en haberlos desnaturalizado del dicho pueblo y en que sean sujetos a perpetua servidumbre... [en beneficio de los vecinos encomenderos y soldados que lo acompañaron en esa ocasión] ...a quienes los tengo repartidos con sus mujeres e hijos, en parte de remuneración de los daños que de ellos en dicha ocasión reci-bieron [19].

Después de un mes de ocurrida la rebelión de Arecayá, todavía seguían las ejecuciones y torturas a los revoltosos. Mandaron sacar de la prisión a seis de los condenados. Acollarados y maniatados los condujeron hasta la plaza de la ciudad, donde

> ...les fue garrote hasta que las ánimas salieron de sus cuerpos y fueron ahorcados de los pescuezos, y le fue quitada la cabeza al dicho Cristóbal de Terecañy y puesta en la picota de dicha plaza [20].

Días más tarde, Figueroa ordenó la ejecución de cuatro condenados a la pena de muerte, cuyas sentencias se habían suspendido "para que con ellos se hagan algunas diligencias extra-judiciales del servicio de Su Magestad" [21]. Sus cabezas quedaron expuestas en la plaza de la ciudad para escarmiento y vergüenza de los sobrevivientes de Arecayá, esclavos desnaturalizados de su pueblo, de ese pueblo que fue borrado del mapa por el delito de rebelarse contra los abusos de la encomienda en Paraguay.

Con Arecayá terminaron los levantamientos y la resistencia activa de los guaraníes. La pacificación y reducción a pueblo suponía, por un lado, un freno a la caída demográfica de los pueblos indígenas al evitar enfrentamientos armados, aunque por otro, llevaba a sumar indios a la encomienda y a la sumisión.

---

[19] *Ibid.*, pág. 32.
[20] *Ibid.*, pág. 33.
[21] *Idem.*

Los guaraníes y demás naciones indígenas del Paraguay, aunque "pacificados" y reducidos a pueblos, jamás dejaron de resistir a la dominación europea. La no violencia activa, o resistencia pasiva, fue una constante en la vida del indio conquistado. La torpeza, la embriaguez, la pereza, la estupidez y tantos otros atributos con que los europeos identificaron al indígena, no fueron más que manifestaciones de rechazo a todo lo que les alejaba de su *teko yma,* o antiguo proceder.

Sentido histórico del V Centenario. Una visión desde Cuba

CEHILA-Cuba

Introducción

El V centenario del "descubrimiento" de América por Colón, en 1492, encuentra a Cuba en pleno desarrollo de un radical proceso revolucionario iniciado en enero de 1959. Es un proceso que no está desvinculado del devenir histórico común al resto del continente ni, de modo muy peculiar, del resto del mundo. Para llegar a la coyuntura revolucionaria actual fue necesaria una acumulación de circunstancias que se derivan directamente de haber sido Cuba uno de los primeros territorios ocupados por España en América,"Llave del Nuevo Mundo", "Antemural de las Indias Occidentales", última colonia española en el hemisferio, neocolonia estadounidense y escenario de un conflicto armado de liberación que culminó victoriosamente y desembocó en un proyecto de construcción de una sociedad socialista, que busca su auténtica definición en una práxis creadora que desde su identidad latinoamericana-caribeña la proyecta, por su internacionalismo, desde diversos movimientos y organizaciones regionales hasta la ONU, pasando por el CAME y los NOAL, convirtiéndola en una novedosa y peculiar "carrefour" contemporáneo.

En esas condiciones, el polémico tema de la conmemoración del V centenario de la llegada de la expedición de Colón a América no puede ser analizada ni valorada de modo igual en todos los países involucrados directamente o no en el acontecimiento, ni por todos los grupos de analistas. Los enfoques se agrupan entre dos extremos: la postura de quienes aspiran a celebrarlo triunfalmente, cantando las glorias supuestas de la conquista, la civilización y la evangelización; y la de quienes lamentan la invasión y ocupación militar, la dominación cultural, económica y política, y la explotación inmisericorde de territorios, riquezas y pueblos.

Con una serena comprensión de estas posturas extremas y de sus causas y motivaciones, CEHILA/Cuba ha adoptado, a sabiendas de lo mucho que queda por investigar, descubrir y evaluar científicamente, por analizar dialécticamente lo conocido de tan complejo y contradictorio fenómeno con una proyección histórica global que, partiendo del pasado visto desde el presente, permita escrutar las posibilidades futuras en ininterrumpida secuencia; y ello, no desde la atmósfera aséptica de archivos y bibliotecas, sino desde vivenciales debates de comprometidos especialistas ilustrados al respecto, desde muy diversas ópticas.

Lo que somos hoy y podremos ser mañana, es y será resultado de un encuentro entre las variadas culturas previamente asentadas en la región con la ibérica hispano-lusitana y algunas africanas, matizadas por otras influencias europeas y hasta asiáticas, y más recientemente marcadas, en su sincrética síntesis, por la violencia impronta estadounidense. Al cabo de cinco siglos, ese gran "collage" es todo eso y, por eso mismo, es mucho más: es una nueva cultura que brota con autoctonía de "sombras y luces", de dolores y esperanzas, de limitaciones y posibilidades que, si ya ninguna le es exclusiva, en su conjunto le son propias, características y peculiares de su naciente identidad ante otros fenómenos regionales preexistentes, o que surgen de entre las antiguas nacionalidades en la vertiginosa recomposición actual de la globalidad mundial. Tratar de descubrir en el presente, y desde el pasado, el posible papel protagónico que pueda desempeñar nuestra región latinoamericana-caribeña en el concierto intercontinental del mundo próximo y casi inminente, es un reto al historiador contemporáneo de Nuestra América, al que bien puede coadyuvar CEHILA.

1. Antecedentes

Aproximarse siquiera a tal aspiración requiere, evidentemente y como paso previo, asomarse si acaso al paisaje cultural de la América precolombina y a la europea, particularizando el enfoque de ésta en su expresión ibérica, así como al nada simple fenómeno cultural africano interviniente.

1.1. América precolombina

El continente al que arribó Colón a fines del siglo XV, estaba ya habitado durante muchos siglos anteriores por diversas etnias que habían desarrollado varias culturas de muy diversos niveles económicos, sociales, políticos, religiosos, filosóficos, jurídicos, científicos y tecnológicos. No todo fue idílico: hubo grandes imperios altamente desarrollados, pero dominadores de sus pueblos vecinos por su potencialidad militar, matemática, médica, quirúrgica, comparable, y en

casos aun superior, a la de los pueblos europeos de entonces. Hubo escuelas militares y sacerdotales, avanzados sistemas educacionales, y hasta el calendario de algunos pueblos era más exacto que todos los existentes en otras partes del mundo.

En esa interrelación de culturas también hubo "luces y sombras", por lo que cuando hablamos ahora de la "visión de los vencidos", no parece exacto homogeneizar a los pueblos amerindios ante la posterior dominación ibérica. Muchos de los métodos de conquista y opresión europeos, se practicaron similarmente aquende los mares antes de 1492. A los ojos de los sectores más humanistas de la contemporaneidad mundial, no parece que haya muchos, acá como allá, que puedan "lanzar la primera piedra por estar libres de pecado". Las relaciones de opresión impuestas por los aztecas, por ejemplo, facilitaron su conquista por Hernán Cortés al aliarse (y dominar) éste a los pueblos dominados ya en la región.

Similares contradicciones se observan en el área latinoamericana del Caribe, y en Cuba, entre taínos y siboneyes, y entre ambos y los guanahatabeyes.

Este objetivo reconocimiento de la explotación practicada entre los pueblos aborígenes de América precolombina, en nada invalida la justicia de la causa indigenista contemporánea por la posterior marginación y explotación inhumana a que se sometió por los colonizadores europeos, y después por los neocolonizadores estadounidenses, a esos pueblos vencidos hasta casi su total exterminio en muchas partes, y a veces bien pronto, como es el caso de Cuba y las Antillas.

En el enfrentamiento de las culturas amerindias e ibéricas fue, inicialmente al menos, muy determinante la superioridad hispanolusitana en el dominio de la tecnología y el uso militar de los metales duros empleados en las armas de guerra, lo que parece ser una regularidad histórica en todo proceso de dominación, que comienza por invasión, victoria, ocupación y dominación militar violenta, para continuar por un largo proceso de dominación cultural, nada simple sino muy dialéctico, mediante los mecanismos educativos.

1.2. Primeras incursiones

Antes que los españoles, ya había tenido América otros visitantes europeos. Según tradiciones escandinavas, por el año 986 Bjarni Herjulfson llegó a costas norteamericanas del actual Canadá. Por el año 1000, Leif Ericson llegó a lo que él llamó "Vinland", que se supone fuera la costa norte de Terranova. El hijo de Erik el Rojo llegó a "Nantuk", que es la región cercana al actual Boston. Más tarde, en 1497, el también genovés Juan Gaboto o "Cabot", al servicio de Inglaterra, descubrió la isla de Cabo Bretón, y en un segundo viaje la isla de Baffin y la península del Labrador. Las mayores y mejores posibi-

lidades de arribo se daban por la vía de Islandia, lo cual amerita más la empresa de Colón. También antes que él llegó a la desembocadura del Río Amazonas, a la que denominó "Mar Dulce", el francés Jean Cousin.

Esos valiosos antecedentes antes que disminuir, por el contrario subrayan la importancia y trascendencia de las expediciones de Cristóbal Colón a América en favor de los reyes de España. Es conocida la pugna que por razones comerciales, y ante el bloqueo turco del viejo camino del Oriente, existió entre las coronas de Portugal y de España por hallar un nuevo camino a las Indias. Mientras los portugueses optaron por el bojeo de Africa, es innegable que el encuentro español con el continente desconocido inició la etapa hegemónica del imperio español.

Cuando se organiza la primera expedición de Colón, la cristiandad del Oriente ha caído en crisis, mientras los católicos reyes españoles han terminado de expulsar a los mahometanos árabes de la Península Ibérica. Los reinos de Navarra y Aragón están prácticamente en bancarrota, pero el de Castilla vive una euforia religiosa rayana en el fanatismo católico, y cuenta con poderosos ejércitos y un valioso botín capturado a los "infieles". Aquí se mezcla el interés económico de Fernando y el sueño misionero de Isabel. La "pureza" y la "ambición" se conjugan a partes iguales en la aventurada empresa asumida por Colón en favor de España, y de su propia vocación científica y técnica de experimentado marino.

1.3. Quién vino con Colón

Con o "en" Colón viene a América una España que se considera el único y triunfante bastión católico de la fe cristiana en el mundo pero, mientras por una parte le urge una recuperación económica comercial, por la otra se siente llamada y capaz de iniciar una empresa misionera que genere una nueva cristiandad en un mundo nuevo.

Se ha sugerido que Colón era judío encubierto o converso, así como que cuando emprende su aventura era terciario franciscano, y hay quienes piensan que se consideraba a sí mismo como una especie de mesías, mesianismo que entronca con las doctrinas de Joaquín de Fiore. La orden franciscana estaba muy transida de esa mística que confiaba en el advenimiento de un nuevo mundo por medio de una cristianización de estilo diferente al de la vieja Europa. Este espíritu que impregnó en gran parte la empresa de invasión, ocupación y explotación colonialista, inspiró y se expresó en la obra humanista de cristianos como Bartolomé de Las Casas, Antón de Montesinos, Antonio de Valdivieso y otros muchos que, quizás por falta de profundización en las investigaciones, permanecen en el anonimato.

Mas para entender esos rasgos de espiritualidad que en la conquista y colonización de Latinoamérica se entremezclaron con las más groseras ambiciones y crueldades, hay que revisar qué cristianismo, qué Iglesia

fue la que vino a América, con y tras Colón. Y no fueron otros que el catolicismo hispano-lusitano, tan diferenciado de otras modalidades del cristianismo europeo, por sus matices mediterráneos, sus raíces precristianas y su fuerte influencia islámica tras los siete siglos de dominación musulmana; a lo que hay que añadir su ya consecuente y mencionado fervor, rayano en el fanatismo. Este catolicismo no sólo lo traen los misioneros, sino que también lo impone el estado español, directamente vinculado al papado romano y fuertemente influyente en él, al punto de que, en muchos casos, designó dignatarios eclesiásticos sin consulta ni aprobación papal previa. Era tan influyente la Iglesia de España, que hasta imponía papas españoles: Calixto III (1455-1458), así como el más famoso Alejandro VI, quien reinó nada menos que desde 1492 hasta 1503. Y todo esto ocurre durante la profunda crisis eclesiástica que gestó y desembocará en la protesta luterana y los subsiguientes cismas occidentales.

En la muchedumbre de invasores, supuestamente cristianos, se mezclaba toda clase de intereses: más que los míticos delincuentes y aventureros —que los hubo con seguridad— hubo judíos conversos, real o encubiertamente, y conjuntamente con misioneros de todo tipo, se destacaron soldados veteranos de la reconquista de España, quienes más por costumbre que por ideologías, no venían a trabajar sino a conquistar y a hacer que los conquistados trabajaran para beneficio de sus vencedores: la Corona y los propios conquistadores. Es esa mentalidad y comportamiento "normales" de aquella y otras épocas, que tan bien cohonestaba los propósitos y reclamos del rey Fernando, lo que destaca como "luces" la gestión humanitaria de los Las Casas y demás profetas de entonces, más coherentes éstos con el fanatismo místico o apostólico de Isabel.

1.4. La colonización

Las inmensas riquezas que extrajo España de América, la conducirán a hegemonizar a Europa y casi a la totalidad del mundo de entonces, poco después de la invasión y ocupación militar de la región. En el siglo XVI se trasladó a España diez veces más plata y cinco veces más oro que todo lo que se había almacenado allí hasta entonces. Si España no supo utilizar esa riqueza para desarrollar al país sino, con un torpe sentido fisiocrático, para el simple goce dilapidador de sus cortes con ciega transferencia a las potencias vecinas que, hábilmente desarrolladas con ella, se tornarían poco después en sus contendores en la arena europea y mundial, fue un error que siglos después facilitaría la emancipación de las colonias americanas, pero que de momento sólo significó el empobrecimiento de éstas.

Si la evangelización del indio fue bandera enarbolada —y aun manipulada por algunos— en relación con la empresa colonizadora, las

encomicistas razones subyacentes se descubren a través de la polémica entre Las Casas y Sepúlveda, la propia ambigüedad de Las Casas —a pesar de su grandeza de alma— con respecto a la sustitución del indio por el africano, la Bula de Álejandro VI, el testamento de la reina Isabel, las apremiantes cartas del rey Fernando a Diego de Velázquez, conquistador de Cuba, el tristemente famoso Requerimiento de conversión de los indios, las Leyes Nuevas y el debate entre los teólogos de Valladolid sobre si los indios eran hombres u homúnculos, entre otras fuentes.

Ginés de Sepúlveda, en su *Demócrates primus* (1533) y su *Demócrates secundus* (1545), defendía la tesis de la "guerra justa" con relación a los indios americanos. Aunque el rey Fernando —quizás para agradar a la reina— recomendó alguna vez la enseñanza de la doctrina de la fe católica a los indígenas y el tratamiento "que mejor conservase sus vidas", el "uso" de tales vidas —tan torpemente realizado por sus agentes acá en perjuicio de sus ambiciosos designios— se revela por su insistente ansiedad por saber "sy en la ysla de Cuba hay oro o que se halla en ella", y su apremiante deseo de que se explore esa isla "que se cree que es tierra firme e ay en ella cosas de especiería e oro e otras cosas de provecho".

A lo largo de todo este proceso, un resultado fue el exterminio de una gran parte de la población autóctona y la dominación y marginación de otra. Por otra parte, es innegable que los misioneros trajeron a América los símbolos y cultos católicos de la España medieval y predicaron un Dios nuevo que, aunque muy distinto al Padre que hoy va descubriendo la práctica teológico-política latinoamericana, en ocasiones logró aliviar el rigor de la dominación colonialista, por lo que no es de negar la coexistencia de una cierta forma —la posible entonces— de evangelización. Conjuntamente ocurrió un fenómeno de mestizaje étnico como el que no realizó ninguna de las potencias colonialistas de aquellos siglos, lo cual trajo aparejado un sincretismo religioso y cultural sin paralelo en la historia.

Cuando se estudia el doloroso exterminio de los pueblos indígenas de América a mano de sus conquistadores y colonizadores ibéricos, tan frecuentemente calificado de "genocidio", hay que tomar en cuenta la valencia que este último término adquiere contemporáneamente al denominar un delito internacional; y de otra parte, el tipo de relaciones de producción imperante en la época, mixtura de esclavismo residual con servidumbre feudal, que junto al exterminio a la vez inhumano e imprudente para los propios intereses de los dominadores, generó el mestizaje, el sincretismo cultural y la consiguiente nueva identidad que hoy se manifiesta en la región. Más importante quizás sea analizar el visible fenómeno de la degradación —hasta la degeneración biotípica— de los sectores indígenas sobrevivientes al margen de la cultura y el relativo desarrollo del presente. Es con ellos con quienes sigue vigente y agravada la deuda étnica, económica, política y moral, no resuelta

con la emancipación decimonónica sino acrecentada bajo la explotación neocolonialista del presente siglo.

En todo caso, la colonización protestante, mucho más intransigente, discriminatoria y marginalizadora que la ibérica, no justifica los errores y horrores de ésta a la luz de la fe cristiana.

1.5. La importación de africanos

El primitivismo y debilidad de los indios de las Antillas ante el trato abusivo de los conquistadores y colonizadores, los hizo perecer muy rápidamente; en Cuba, por ejemplo, quedaron casi totalmente exterminados en poco más de cincuenta años según revela el informe del primer recorrido pastoral realizado por un obispo en la isla.

Fue precisamente en Cuba donde el encomendero Bartolomé de Las Casas, convertido por las prédicas de Montesinos, renuncia a su encomienda y se lanza al apostolado que lo convierte en el "Defensor de los indios". Se ha pretendido más de una vez enturbiar el apostolado de Las Casas por el hecho de que él recomendara la sustitución de los indios por africanos en el trabajo esclavo de la región. En primer lugar, hay que saber que Las Casas fue un hombre de su época en la que tanto la superstición como el eslavismo —desembozado o encubierto— no sólo era residual, sino que estaba vigente y "justificado" y explotado por más de un sector de la misma Iglesia. Las Casas no combatió el esclavismo ambiental, pero reclamó su mitigación humanista y caritativa por su transformación en servidumbre que, en definitiva, es un modo de producción superior al anterior. Sin embargo, no lo hizo por razones economicistas —que las ignoraba— sino por amor, piedad y misericordia con el más pobre. El indio antillano era mucho más débil que el africano, resistía físicamente menos que éste el rigor extremo del trabajo impuesto por los colonizadores. "Del mal, el menos" era, y aún es, norma de moral práctica cristiana y universal ante el pecado del mundo. Por otra parte, hay que saber que el africano que conocía Las Casas no vino a Cuba directamente de Africa por primera vez, sino de España. Fueron esclavos capturados durante la guerra de reconquista a los moros, fuertes sobrevivientes al rigor musulmán, y traídos a Cuba por algunos de los primeros colonizadores. Ya había negros en América cuando Las Casas imploró por los indios, desde 1513.

Fenómeno muy diferente fue la "trata" o comercio que se desarrolló en los siglos subsiguientes con respecto a la fuerza de trabajo africana, más frecuentemente comprada en la misma Africa para revenderla como simple mercancía en tierras de América, que capturada en sus diferentes regiones de origen. En este abominable comercio deshumanizado y deshumanizante, tanto para los comprados y vendidos como para los compradores y vendedores, no sólo participaron España y Portugal, sino también, y con no menos pingües ganancias, los ingleses, holandeses

y otros "cultos y cristianos" comerciantes europeos, mucho más dados a la discriminación que al mestizaje.

En otro sentido, el estudio de la presencia africana en América y su influencia en la conformación de la cultura latinoamericana, tiene que desechar definitivamente el esquema simplista tradicional y tomar en cuenta que no fue "la" cultura africana la que llegó a nuestro continente. Africana también es la cultura islámica que llegó originariamente integrada a la ibérica. Con los negros esclavizados vinieron variadas culturas que hoy matizan de modo muy diverso la cultura latinoamericana. Miembros de diferentes pueblos asentados desde el golfo de Guinea hasta el actual Congo, Zaire y Angola por el sur, y hasta Mozambique y Zambia por el este, caracterizados cada uno por diferenciadas costumbres, etnias, tradiciones y culturas. En Cuba, por ejemplo, se destacan más las influencias yoruba o lucumí y la conga, que otras.

Si cuando se habla de "encuentro de culturas" se reconoce tras la principal hispano-lusitana la de otras formaciones europeas, aunque no fueran concomitantes ni de igual importancia cada vez, y de la parte americana se sabe que fueron muchas, variadas y complejas las culturas y etnias que recibieron el impacto de la colonización, hay que enfatizar igualmente que no fue una sino varias, y de notables diferencias, las culturas africanas que participaron en la formación de la actual cultura latinoamericana.

1.6. Influencia de la Iglesia

Fundamental en el análisis del medio milenio de culturación latinoamericana es la presencia y acción de la Iglesia, que en su predominante modalidad católico-romana estuvo tan íntimamente vinculada al colonialismo estatal de España, y de Portugal también, en virtud del Patronato real o regio, al punto de que no es fácil discernir hasta dónde el aparato institucional de la Iglesia fue víctima de la Corona, o ésta fue manipulada por el Papado. Colateralmente, no pueden ignorarse las influencias, indirectas primero —a través del comercio clandestino y el contrabando de corsarios, piratas, bucaneros y filibusteros—, de agentes de potencias europeas de "herético" anticatolicismo antiespañol; y directas, más tarde, al amparo del intervencionismo estadounidense, de las Iglesias no-romanas.

En el principio, de España llegó una cultura que inicialmente subestimó y despreció casi totalmente los valores indígenas, los cuales incluyó en la despectiva categoría de pagana. Sin embargo, más tarde, afirmada militarmente la dominación, comienza a estudiarse las culturas aborígenes, primeramente por las órdenes religiosas misioneras que se plantean cómo evangelizar al indio, quien no entendía la lengua ni compartía las costumbres de sus evangelizadores. Importante fue el papel de los franciscanos, dominicos y jesuitas, entre otros religiosos, en la tarea educacional de inculturación de grandes sectores indígenas.

Tuvo una especial significación el trabajo de los jesuitas en diversas partes de la región. Encargados por real orden de convertir y civilizar a los indios, no se limitaron a enseñarles religión sino, además, técnicas agrícolas y algunas industrias que les facilitaban cierta autonomía ante los colonos. Los jesuitas, en vez de enseñar el idioma castellano a los indios, aprendieron sus lenguas y dialectos para comunicarse con ellos —si bien enseñaron latín a algunos indígenas más aventajados, quizás para alimentar vocaciones religiosas—, y no permitían a los españoles permanecer en las misiones más de tres días.

El celo de los colonos españoles provocó conflictos y represión de los indígenas, dando lugar, por ejemplo, a la revolución de los comuneros en Paraguay (1717 a 1735). Esto y más llegó a la Corte, y movió a Carlos III a expulsar a los jesuitas de España y sus dominios (1767) por desconfianza hacia su gestión evangelizadora y educacional. Vale destacar que en el seminario jesuita de Valladolid se formaron nada menos que los curas mejicanos independentistas Hidalgo y Morelos; así como que muchos de los jesuitas que vinieron a América, no eran españoles.

La expulsión de los jesuitas del imperio español frustró su plan de aprovechar que La Habana era el centro de reunión de las flotas, para construir en esta ciudad un enorme noviciado e iglesia, y desde allí distribuirse por todo el continente. Ante su partida, el obispo de Cuba terminó las edificaciones, que pronto se convirtieron en la iglesia catedral de la ciudad y en el seminario diocesano, y esto hasta hoy. La formación jesuita de entonces es considerada por algunos como el germen de la posterior "criollez", que más tarde desembocara en el nacionalismo independentista.

Por otra parte, la Iglesia en América no tenía contactos directos con el Papado. Su comunicación con la Santa Sede romana se realizaba a través del embajador de España en Roma, y del nuncio apostólico ante los reyes españoles; solamente después de la independencia de España, es que se fueron estableciendo relaciones directas. Se trataba, por medio del Consejo de Indias, de hacer de la Iglesia un instrumento más de la dominación colonial y sustraerla, en las tierras colonizadas, de la concepción predominante en el catolicismo romano de entonces que la concebía como poder espiritual paralelo al secular. A las colonias llegaban únicamente los sacerdotes que autorizaba el Consejo de Indias. Los jesuitas fueron de los últimos en ser autorizados, por lo que tuvieron que asentarse en los territorios más "incómodos".

Los obispos coloniales tenían que jurar lealtad al gobierno de España, y los reyes españoles sometían su nombramiento a Roma para su simple aprobación, no obstante hubo casos de obispos que nunca fueron aprobados por el Papa y que se establecieron en sus sedes propiamente como funcionarios reales. El gobierno de España pagaba los sueldos de obispos y sacerdotes, y subvencionaba a la Iglesia Católica. El clero secular, o diocesano, estableció la institucionalidad de la Iglesia

dependiente de la Corona y, de hecho, se puso más al servicio de los colonizadores que de los indígenas (aunque más tarde lo hiciera con respecto a los criollos, en muchos casos parientes suyos). Por contraste, muchos de los misioneros de las órdenes religiosas sirvieron a veces a la población autóctona, en contradicción con la Corona en algunos casos, y con el Papado en otras.

2. Peculiaridades de Cuba

Cuba, siendo parte de los territorios coloniales españoles en América y, conjuntamente con Puerto Rico, durante más tiempo que ninguno otro, quizás por su ubicación geográfica o por su condición isleña o por el uso que de "escala técnica" de las flotas hizo España de ella, o por todo eso y más, tuvo y tiene rasgos peculiares —como otros países hermanos, los suyos— que la convocan dentro del concierto latinoamericano, a la integración a la cual jamás renunciará.

2.1. La etapa colonial

La población indígena de Cuba, como se apuntara, fue exterminada en poco más de medio siglo sin que quedara de ella más que un recuerdo nostálgico en la cultura cubana, expresado en poesías, canciones y hasta marcas comerciales. Supuestos vestigios existentes en la región oriental de la isla parecen causados más por inmigraciones posteriores que residuales.

En cambio, la importación de africanos fue notable, al punto que en el siglo XVIII y XIX amenazó con ser proporción mayoritaria de la población del país. Tanto que uno de los argumentos racistas de España, durante nuestras guerras de independencia de fines del siglo XIX, fue amenazar a la población blanca con el peligro de una república independiente negra que los discriminaría. Lo cual nunca llegó a ocurrir pues, por una parte, la población blanca del país se acerca a las dos terceras partes del total, a diferencia de otros países antillanos; y por otra parte, la discriminación que se practicó en el pasado fue siempre contra el negro, hasta su presente eliminación. Es por ello, y a pesar de todo, que la influencia cultural africana corre casi a la par en Cuba con la española.

En el orden económico, las limitadas riquezas naturales de la isla —en comparación con las de tierra firme— fueron objeto de extracción inmisericorde durante más de dos siglos en que el país no trascendió la naturaleza de "factoría", con una escasa inmigración asentada estable y permanentemente en nuestro territorio. En La Habana vivaqueaban durante meses las tripulaciones de las flotas, en espera de las otras con las que debían partir hacia el continente o hacia la península, con el

consiguiente desorden y desmoralización para la ciudad y sus regiones circundantes. En la región central, y sobre todo en la oriental, predominaba el contrabando con corsarios y piratas, y muy peculiarmente con bucaneros y filibusteros de las islas cercanas, como modo de eludir la explotación del monopolio comercial español. En este comercio "ilícito", pero muy popular, estuvieron involucrados prelados y comunidades conventuales enteras que, pese a que predicaban el amor y la compasión, poseían dotaciones de esclavos que les producían lo que comerciaban con tales "herejes" cuyo simple trato era, al mismo tiempo, tan condenado por dichos frailes, monjes y prelados. De este período cubano hay aún mucho que investigar.

No fue sino hasta entrada la segunda mitad del siglo XVIII que, por variadas razones —la Ilustración, la Revolución Industrial, la toma de La Habana por los ingleses, el desarrollo de la industria azucarera, etc.—, Cuba llegó a la categoría de colonia. Quizás esa tardanza explique, al menos en parte, su retardo en adquirir una conciencia nacional y lograr su independencia de España.

Por otra parte, la evangelización en Cuba no tuvo las mismas características que en otros países del continente. La movilidad de su población, la extinción de la cultura autóctona por convertir, el desarraigo inicial de los africanos introducidos en la isla y el propio desinterés de la Metrópoli, entre otras posibles causas, no facilitaron que la religión católica echara raíces tan profundas como en otras partes, por lo que la religiosidad popular fue más bien un sincretismo hispano-africano del que, más tarde, brotara lo afro-cubano y la santería.

Durante las guerras de independencia, Cuba sufrió la ocupación de 120.000 soldados españoles acantonados en la isla, quienes venían derrotados de los territorios continentales previamente liberados. Contra ese ejército, más otro tanto o más de tropas enviadas desde España y de voluntarios integristas, se enfrentó el Ejército Libertador cubano compuesto por poco más de 30.000 efectivos mambises, en franca desventaja de armamentos y recursos financieros, pero con una moral exaltada por las decenas de internacionalistas de múltiples partes del mundo que vinieron a solidarizarse con la causa patriótica cubana (al igual que lo hicieron antes, y lo han seguido haciendo los cubanos hasta hoy, como tradición de nuestro pueblo).

2.2. La neocolonia

El siglo XX encuentra a los cubanos independizados de España, pero ocupados militarmente por el ejército de Estados Unidos, en virtud de la intervención de este país en la cruenta guerra hispano-cubana con el obvio propósito de anexarse los restos del imperio español: Cuba, Puerto Rico, Filipinas y Guam. La inminente derrota de España a manos de los mambises cubanos era tan evidente, que mientras las otras colonias

españolas pasaron al dominio estadounidense, a Cuba tuvo el interventor que reconocerle su formal independencia (1902), con la cual ocultar la situación neocolonial a que la sometió, de hecho, hasta la liberación definitiva en 1959.

Hasta 1933 la neocolonización estadounidense de Cuba fue más ostensible por la imposición de la Enmienda Platt a la Constitución cubana de 1901, mediante la cual el gobierno estadounidense se arrogaba el "derecho" de intervenir militarmente en la isla por decisión unilateral suya, y por la progresiva apropiación de las riquezas del país. Consumado esto, tampoco fue posible ocultar la dominación neocolonial ante la necesidad del imperio de imponer gobiernos corruptos y dictaduras militares serviles a sus intereses imperiales.

En las tres primeras décadas del siglo hubo un franco debilitamiento de la militancia católica del pueblo cubano, que refugió su fe en un deísmo anticlerical y hasta antieclesiástico o en la santería afro-cubana. A pesar de que durante las guerras de independencia cerca de cien sacerdotes —incluido el obispo de La Habana— sufrieron todo tipo de represión por parte del gobierno español —desde el destierro y la cárcel hasta el agarrotamiento y el fusilamiento— por sus reconocidas "infidencias" a la Corona, el aparato institucional de la Iglesia Católica respondió hasta el final a los intereses de la Metrópoli. Al término de las guerras había sido extinguido casi todo el clero criollo, permaneciendo en el país una mayoría de clero español que escasamente ocultaba su antipatía por la instaurada República.

La dominación neocolonial estadounidense facilitó el ingreso en el país de diversas iglesias no-romanas que, en general, eran solidarias —al menos sus pastores— con los intereses de su país de origen.

Dentro del catolicismo se suscitaron fuertes tensiones entre el clero español y españolizante, y el resurgiente clero cubano. A pesar de los esfuerzos del arzobispo de La Habana y único cardenal cubano, Manuel Arteaga Betancourt, por fomentar, estimular y promover clero nacional, no fue hasta 1959, con el triunfo de la Revolución, que éste no predominó. A partir de 1935, año en que se establecieron relaciones diplomáticas entre Cuba y el Vaticano, la Iglesia Católica, principalmente por medio de sus órdenes religiosas y con ayuda de sus casas matrices extranjeras, inició una consistente campaña de captación de la nueva clase dirigente del país mediante el fomento de colegios católicos y movimientos apostólicos de la más variada índole, y, a través de ello, de captación de las clases más humildes mediante la catequesis y obras de beneficencia, cobrando así renovada vigencia institucional en el país, inclusive ante los gobiernos de turno.

A partir de los años cuarenta, terminada la guerra civil española con la victoria del fascismo, la Iglesia Católica en general, su jerarquía y clero y sector laico acomodado y dominante, no logró encarnar ni expresar debidamente los verdaderos intereses del pueblo cubano. Es por eso que ya en el decenio de los cincuenta, ante la deplorable situación

nacional, comenzó a brotar un minoritario sector católico de tendencia progresista, formado fundamentalmente por jóvenes e intelectuales y, más tarde, por jóvenes obreros urbanos provenientes en su mayoría de la Acción Católica cubana, y que antagonizaba con otras organizaciones católicas de corte conservador. Jóvenes de esa pequeña izquierda católica llegaron a participar en la lucha antimperialista que condujo al triunfo revolucionario del 1º enero de 1959, y que contó con el primer sacerdote guerrillero del continente en el siglo XX, el padre Guillermo Sardiñas.

Es por todo ello que no puede sustentarse que la Iglesia Católica —ni ninguna otra— participara como institución en las luchas libertarias del pueblo cubano, aunque sí muchos de sus respectivos miembros. La teología preconciliar de la época no daba pie para eso, a diferencia de lo que tras la Revolución Cubana y el Concilio Vaticano II ocurre ahora en otros países de nuestra América.

2.3. La Iglesia en la Revolución

La Revolución Socialista Cubana es parte de un largo proceso de despertar en América, que da continuidad hasta su futura consumación al proceso liberador del siglo XIX, y en éste se remonta a los tiempos de José Carlos Mariátegui y otros nuevos próceres, influenciados ya por las nuevas corrientes del pensamiento político mundial.

El Concilio Vaticano II se concreta en Latinoamérica a través de una nueva experiencia de la fe cristiana que emerge de las Comunidades de Base y se refleja en la llamada Teología de la Liberación, como manifestación de la misericordiosa acción liberadora de Dios encarnada en Cristo resucitado y que vive en los pobres que, como Jesús, mueren en la cruz de la opresión y la represión, pero también como él, resucitan para seguir luchando por la libertad hasta la consumación de los siglos. Ese renacer del cristianismo, al margen de la cristiandad, encuentra eco oficial en la conferencia de obispos católicos celebrada en Medellín (1968), y no puede ser silenciado en la de Puebla (1979).

Esta refrescante influencia no llega a Cuba de inmediato. El pueblo cubano se había empeñado en liberarse de todas las estructuras de explotación residuales y externas antes de la misma convocatoria del Concilio, por lo que a los cristianos que participaron en el empeño, más que su fe —dolorosamente enervada por entonces— los movió el patriotismo secular, que en ese tiempo no se veía por todos lo claramente que está relacionado con la fe cristiana.

La institución eclesiástica, dominada en Cuba por el conservadorismo y, en gran medida, divorciada del pueblo, se asustó ante el secularismo ateo del fenómeno revolucionario y se dejó manipular inicialmente por la contrarrevolución hasta ser derrotada políticamente, enquistándose después en un letargo escapista, por una parte, y de atemorizada sobrevivencia *ad intra,* por otra. No fue sino hasta la

Conferencia de Medellín que se inició su despertar, y tomó conciencia de que su razón de ser no era apenas "existir", sino asumir la misión de asistir y servir modesta y proféticamente a ese pueblo en que debía "encarnar", a esa Revolución que, como la propia Iglesia y toda obra humana, se debate también entre "luces y sombras".

Es así que lentamente, más lentamente que algunas de sus pequeñas iglesias hermanas en el país, a causa de sus difíciles implicaciones mundiales, la Iglesia Católica que está en Cuba reemprende el camino de servicio al pueblo que inició a principios del siglo XIX —con el obispo Espada, los padres Caballero, Varela y numerosos laicos que forjaron desde el Seminario "San Carlos y San Ambrosio", la racionalidad cubana— y que interrumpió después hasta ahora.

Si la Revolución de la supuestamente católica Cuba conmovió a toda Latinoamérica —como a otras regiones más o menos cercanas— en un sentido u otro, es innegable que el renacimiento cristiano de Latinoamérica y la implicación de los cristianos latinoamericanos en los procesos de liberación política y económica como fase necesaria dentro del gran proceso de liberación integral de la humanidad, fue un factor determinante en el despertar de la Iglesia que está en Cuba, el cual pone de manifiesto la latinoamericanidad de Cuba —y de su Iglesia— por sobre toda agresión y desconcierto aislantes.

Este resucitar de la Iglesia mayoritaria del país —apoyado y seguido de cerca por las mayores iglesias hermanas en la isla— alcanza su punto máximo de maduración consciente en el Encuentro Nacional Eclesial Cubana (ENEC), celebrado en La Habana a principios de 1986 con representación de todos los niveles y sectores de la Iglesia, asistencia de obispos latinoamericanos, españoles y norteamericanos invitados, y bendición papal traída expresamente de Roma por su delegado especial, el cardenal Eduardo Pironio, presidente de la Pontificia Comisión para los Laicos.

En el ENEC la Iglesia, oficialmente, reconoció sus "luces y sombras" en tono penitencial, y se propuso "reconciliarse" con Dios del único modo posible: en el servicio comunicativo al pueblo, realizado modesta, desinteresada y proféticamente, en imitación de Cristo. A partir de tal profesión de fe, amor y esperanza, se comenzó a poner en práctica progresiva una pastoral de conjunto que por primera vez abarca todos los sectores y niveles de la Iglesia y de la sociedad cubana en Revolución.

En la misma medida en que la Iglesia abandonó su errónea postura de contrincante político del gobierno revolucionario y comenzó a reintegrarse al pueblo para servirlo responsablemente, fue sintiendo la consiguiente disminución de la desconfianza y el hostigamiento del pueblo, el gobierno y el Partido Comunista, al punto de existir al presente una atmósfera de franco diálogo que busca y va encontrando las áreas de necesaria y posible colaboración desde la naturaleza e identidad de cada cual, recíprocamente respetadas.

Al hacer ahora un alto en el camino de la historia que desde el pasado nos proyecta hacia el futuro, los cubanos —religiosos o no— creemos que la proximidad del quinto centenario del arribo de Cristóbal Colón a América, no es ocasión de "celebrar" un acontecimiento tan preñado de "sombras", sino de conmemorar el hecho, reflexionar seriamente sobre sus consecuencias para todos nosotros los actuales latinoamericanos y para el resto del mundo y, partiendo nuevamente de tan contradictoria realidad presente, discernir responsablemente los elementos de nuestra herencia que debemos desechar y los valores que debemos retomar para planificar lo que debemos y podemos ser en el futuro, para con nosotros mismos y para con los demás.

En tal coyuntura, la Iglesia universal que está en Cuba, a través de su comunidad cubana por ser parte del pueblo de la isla, unida en la fe, en el amor y en la esperanza, ya no dividida internamente por razones políticas ni económicas sino re-unida en la reflexión y acción pastoral misionera —naturales, pero mínimas disidencias aparte—, muestra al mundo —capitalista y socialista— que es posible resucitar en Cristo, y por Cristo rectificar errores pasados, presentes y futuros inevitables, para ser cristiana, no sectaria, prepotente ni sumisa, sino profética y servicialmente encarnada, agente responsable y consciente de la voluntad y acción de Dios en la historia, no para sí misma sino para todos porque "el bien de todos es bueno para la Iglesia, al igual que lo único bueno para la Iglesia es el bien de todos".

3. El futuro

La historia carecería de vitalidad si el presente —cualquiera que fuere: anterior, actual o ulterior— no tuviere sus raíces en el pasado y se proyectare con ellas hacia el futuro en discontinua secuencia. La historiografía —que es también un modo de hacer historia en la medida que, más o menos concientemente, asume el acervo cultural llegado hasta el presente, lo interpreta desde la ubicación del historiador y lo proyecta con intención educativa, formadora en la cultura del futuro— carecería de sentido si, convirtiéndose en "estatua de sal", sólo mirara hacia atrás y no intentara avisorar el futuro con la pretensión de coadyuvar a su mejor construcción.

3.1. La identidad latinoamericana

La historia latinoamericana se ha presentado con inmoderada frecuencia como una historia marginal, periférica en relación con las historias supuestamente "centrales" de la humanidad: fundamentalmente la historia eurocentrista. Es cierto que aún hoy es mucho lo que se

ignora de la llamada historia "precolombina" de América, pero también es mucho lo que vemos develando, descubriendo y que nos fuerza a recomponer y dimensionar más realista, proporcionada e integralmente nuestra historia regional en relación con el resto del mundo. Este progresivo replanteo de la historia latinoamericana como parte de la historia global de la humanidad, "desde el revés de la historia" como se ha dicho, contribuye decisivamente a darnos a los latinoamericanos conciencia de nuestra propia identidad a la vez que posibilidades y voluntad de asumir el protagonismo que nos corresponde realizar en el concierto de la cultura mundial.

El encuentro tan múltiple, complejo e intercontinental de culturas que ha ocurrido en la América Latina durante los últimos cinco siglos, ha desembocado ya en un simbiótico sincretismo mestizo que, por su misma diversidad interna, le confiere a la región una nueva identidad cultural, en el más amplio sentido de la palabra.

La emergente cultura "latinoamericana" no es ya más ibérica —ni hispánica ni lusitana—, sin haber perdido esa raíz; no es ya más la indoamericana en la que se injertó lo ibérico originalmente, aunque tampoco se ha desvanecido en ella esa multiforme raíz; ni es tampoco africana, por poderosa que sea en ella la savia que circula en su espíritu y matiza no despreciable parte de su piel. Es todo eso y mucho más, precisamente por ser todo eso. Resulta exclusiva, original y única, pero a diferencia de algunas de sus matrices, no es exclusivista ni excluyente. Nacida de la dominación, se independizó sola. Crecida en enrarecidas atmósferas de dependencia, se rebela y busca su definitiva liberación, mas a diferencia de algunos de sus forjadores y dominadores, no busca el hegemonismo sino la armonía, la interdependencia, la justicia y la paz definitiva. Quiere ser ella misma sin negar su génesis, sino potenciándolo para no ser "para sí" sino "para todos" y nunca más "de otros": porque no es "cosa" sino "ser". En un mundo que trasciende las ya viejas nacionalidades y se integra regionalistamente, Latinoamérica quiere y puede ser regional, para ser mundial como los demás.

3.2. Nuestro contexto

En la aceleradísima dinámica histórica de este momento, el mundo entero parece estarse recomponiendo con abandono de las deterioradas estructuras nacionales de la "modernidad" y en búsqueda de integraciones regionales que por sobre las etnias originales, ahora tan intermezcladas que resultan imprecisables y van haciendo del absurdo racismo un delito internacional, aglutinen a los pueblos en razón de las comunidades culturales que se han ido gestando a la luz de sus reales o posibles complementariedades económicas, y al margen de sus aún latentes contradicciones políticas e ideológicas. Sobrevivencia frente a un holocausto nuclear y el desastre ecológico, es palabra de orden. Estancamiento

y subdesarrollo, por otra parte, se van percibiendo por unos y otros como síntomas de desorden y, a la larga, de muerte para todos.

En la dividida Europa, en la que se aglutinaron sus extremos, ahora se escuchan voces de unidad: la "casa común". En Norteamérica, también afligida por la prepotencia de uno de sus estados, se gestiona una integración, todavía no exenta de hegemonismo *ad intra* y *ad extra*. La inmensa Asia está en procura de identidad nueva, o al menos de identidades intracontinentales. El Pacífico se aleja del continente y esboza una incipiente regionalidad propia, todavía no libre de peligrosas hegemonías y hegemonismos. La emergente Africa negra va exigiendo resolver por sí misma sus conflictos internos heredados de la era colonialista, sin más interferencias manipuladoras sino con la adeudada solidaridad de quienes se desarrollaron y enriquecieron a su costa. Los países árabes y los islámicos, a pesar de factores que los desarmonizan, constituyen innegables entidades histórico-culturales recognoscibles. Independientemente de conflictos residuales o que puedan surgir, éstos entre otros ejemplos ponen de manifiesto la tendencia natural del mundo contemporáneo a recomponerse con base en identidades culturales capaces de desarrollar cierto grado de autonomía, similar a la que gestó a las naciones que ahora podrían integrarse en esas nuevas estructuras regionales.

Tal tendencia se refleja ciertamente en la superestructura jurídica del planeta, y más aún en las agrupaciones de los países en el funcionamiento interno de las Nacionales Unidas (ONU). Es indudable que desde la Organización de Estados Americanos (OEA) hasta la Organización de la Unidad Africana (OUA), pasando por la Liga de Estados Arabes, la Organización de la Conferencia Islámica, el Consejo de Europa y la Comunidad Económica Europea (occidental), el Consejo de Ayuda Mutua Económica socialista (CAME) y otras organizaciones similares, han sido reflejos a la vez que motores de esa tendencia reestructuradora e integracionista. Es cierto que algunas han sido anticipaciones juridicistas un tanto artificiales, en cuanto respondieron a intereses hegemonistas o ideológicos de la era de la repartición del mundo en "esferas de influencia" y de la confrontación "Este-Oeste", tal como va ocurriendo, por ejemplo, con la OEA, que cada vez se ve más sustituida y marginada en nuestro continente por el Sistema Económico Latinoamericano (SELA), la Asociación Latinoamericana de Integración (ALADI), la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC), el Pacto Andino, el Acuerdo de Cartagena, y coyunturalmente hasta por grupos como el de Contadora, el de los Ocho, el de Apoyo, etc.

No puede desconocerse, sin embargo, el peligro de que en esta recomposición global permanezcan rezagos de aún actuales hegemonismos, polarizaciones y confrontaciones o surjan nuevas formas de tales vicios, sobre todo ante el violento empuje de las corporaciones transnacionales que amenazan con convertir a la humanidad en un "ro-

bot" totalmente deshumanizado a su servicio: la sociedad de la eficiencia, que se anuncia como maravillosa sucesora de la del bienestar (para unos pocos, evidentemente).

Pero, por otra parte, es de señalar que las previsibles regiones mundiales del siglo XXI difícilmente podrían aislarse y contraponerse. La "casa común" de los europeos tendría un inquilino cuya mayor extensión y riqueza natural está en el Asia: la URSS; el Asia, igualmente, comprendería una URSS cuyos centros vitales están en Europa, además que no parece posible que pueda desprenderse totalmente del Japón, integrante de la región del Pacífico; y el Pacífico comprendería importantes territorios poblados por un pueblo de raíces hispánicas no desvanecidas totalmente por la ocupación estadounidense: Filipinas; el Africa negra no podría desprenderse de la influencia islámica proveniente de su norte árabe; ni el mundo árabe puede desentenderse de inmediato del Medio-Oriente, por ahora tan conflictivo, pero que lo vincula con el Asia; finalmente, una posible —y pretendida por algunos al menos— integración norteamericana no puede desconocer que el sureño país de los tres es radical y resentidamente latinoamericano.

En consecuencia, los amenazadores peligros residuales o eventuales que conspirarían contra la confianza mutua y la colaboración multilateral que comienza a predicarse encontrarían, sin duda, graves obstáculos naturales y culturales de peso que no serían fáciles de vencer ni de sortear y que, con voluntad política suficiente, generarían un "nuevo modo de pensar", una nueva cultura global consecuente con la posible reestructuración que las presentes tendencias permiten avisorar. Un aspecto del problema al que, por ahora al menos, no es fácil hallarle posibles respuestas, es el relativo a la ubicación del Estado de Israel en ese espectro, mientras mantenga su actual agresividad expansionista.

3.3. Posibilidades y necesidades de Latinoamérica

Nuestra América, más que latina, indo-ibérico-africana: morena, no tiene, debe ni puede seguir siendo "traspatio" de nadie. Su emergente identidad propia y sus recursos naturales y humanos, le permiten llegar a asumir un papel protagónico, o más bien co-protagónico, en el mundo que se avecina, conjuntamente con las demás regiones y en colaboración con ellas en un Nuevo Orden Mundial de nuevo tipo, desconocido hasta ahora.

Si alguna vez nuestros pueblos permanecieron aislados entre sí por el hábil mecanismo colonial de comunicarse con nosotros y explotarnos individualmente por vía marítima, con sus flotas, las gestas emancipadoras demostraron que la comunicación terrestre es posible, y la tecnología contemporánea la hace desarrollable adicionalmente a la aérea, radial, televisiva, telefónica, etc. A diferencia de otras regiones, contamos con sólo dos idiomas principales, mutuamente inteligibles;

con un trasfondo religioso cristiano que comunica e identifica —ahora más que nunca antes— nuestra cultura, nuestra ética, nuestra moral y nuestras costumbres, y que antes que desvanecerse como en otras partes, se depura y renace con más fuerza y sin los divisionismos que nos impusieron los diversos y sucesivos "evangelizadores". Y a la luz de esa renaciente fe común, implementada ahora por una práctica y una ciencia social más eficaz, nos une la pobreza, el empobrecimiento, el subdesarrollo que nos impusieron, y nos dejamos imponer, pero que por "misterio de fe" es nuestra fortaleza.

Actualmente es más perceptible que los "proletarios del mundo" somos los pueblos subdesarrollados, los de Latinoamérica y del resto del llamado "Tercer Mundo" (y del "Cuarto", ínsito en los propios países capitalistas más desarrollados), con la sola excepción de las oligarquías nacionales que coadyuvan con su servilismo para con nuestros explotadores, a que éstos nos sigan explotando. Ya no es el comunismo soñado por Marx, sino el subdesarrollo y la pobreza el verdadero "fantasma que recorre a Europa" y al mundo entero, infundiéndole terror a los que lo gestaron.

Por otra parte, Latinoamérica no podría, aunque quisiera, construir un socialismo al estilo soviético —como más o menos, y a nuestro pesar, nos vimos forzados los cubanos a hacer en algún momento por ausencia de otras solidaridades, como las que nos dieron la URSS y los demás países socialistas de Europa en momentos críticos para nuestra propia supervivencia—, ni al estilo chino —como han aspirado a hacer algunos extremistas desarraigados de la región—; ni tampoco podríamos construir un modelo democristiano ni socialdemócrata del corte de los europeos; y mucho menos el modelo parlamentario-burgués y seudodemocrático de corte británico, francés o estadounidense, que se desarrollara sobre nuestras espaldas en medio de tan injustas desigualdades internas. Unidos en nuestra actual diversidad es como los latinoamericanos podremos construir un tipo de sociedad a nuestra medida, con ingredientes de la democracia con que todos soñamos y del socialismo autóctono que hemos querido construir los cubanos solos, aislados y agredidos, y que aspiraron a construir los hermanos nicaragüenses. Será nuestro sistema socio-económico-político, el que necesitamos y así podremos construir unidos, como otros hicieron y harán los suyos propios, pero el nuestro será sin explotación ni dominaciones internas ni externas. Nuestras raíces culturales cristianas tan en renovación, son ingredientes que coadyuvarán a hacerlo con justicia y en paz.

Finalmente, desde ya mismo podemos descubrir que para el logro de una interrelación económica mundial satisfactoria para todos, una América Latina unida e integrada significaría un mercado alternativo para la Europa y Japón actuales, a la vez que ellos serían mercados alternativos nuestros frente al monopolio que han venido ejerciendo, como otrora España, los Estados Unidos de América. Y por otra parte,

las regiones de Asia y Africa tendrían en Latinoamérica un acaso rudimentario, pero aliviante mercado no monetario necesariamente, que en una sana correlación sur-sur nos permitiría a todos equilibrar más justamente las relaciones norte-sur de ahora.

En todo este proceso de recomposición, probablemente cabe a Latinoamérica desempeñar un papel protagónico para bien de todos, tanto por el trasfondo religioso de su identidad cultural, como por su creciente desarrollo político y sus reservas y potencialidades económicas conservadas y por desplegar. En ese empeño, la palabra la tienen los pueblos que ya se alzan desde las profundidades del Caribe y las entrañas de Los Andes, y "han echado a andar".

Conquista y liberación en los Estados Unidos

Moisés Sandoval

Introducción

La larga historia de los pueblos conquistados en América se distingue por un proceso de conquista que empezó hace 500 años, y todavía continúa. Al mismo tiempo, se da una lucha continua por la liberación. Así como la conquista no tuvo éxito completo, tampoco se ha realizado una plena liberación. La conquista se emprendió por parte de distintas naciones europeas, y sus descendientes siguen promoviéndola. El pueblo a quien ellos han intentado dominar consiste no sólo de los pueblos indígenas, sino también del nuevo pueblo que se originó del mestizaje. La conquista ha pasado por muchas etapas y se ha denominado por varios nombres. Ha habido, por supuesto, ciclos de campañas militares con el objetivo de establecer el dominio. En otros tiempos, la conquista ha pasado por otros nombres, como por ejemplo, civilizar, pacificar, evangelizar, asimilar, educar. Pero en todas las épocas, el propósito de los conquistadores ha sido el dominio. Actualmente, la conquista se puede denominar con una sola palabra: racismo.

La lucha por la liberación también ha pasado por muchas etapas. Ha habido períodos de resistencia bélica, y de lucha más o menos pacífica. Cada generación, al experimentar el proceso de conquista, ha respondido de algún modo; algunas, con la lucha activa; otras, con la pasividad, que también es una forma de resistencia. Esa constante lucha de varios siglos, ha marcado definitivamente la personalidad de estos pueblos.

1. La política de conquista

Cuando los españoles llegaron al Nuevo Mundo, se propusieron civilizar a los pueblos indígenas. Para los conquistadores, la civilización

consistía en hablar español, vestirse con pantalones, ser leal al rey de España, construir los edificios al estilo europeo —cuadrados o rectangulares—, y seguir la religión católica. Ostensiblemente, el propósito era convertir a los indígenas en ciudadanos españoles

Más tarde, los mexicanos, en general, se fijaron las mismas metas que los españoles. Ellos también trataron de civilizar, y eso implicaba utilizar la labor de los indígenas para su ventaja. Buscaron la lealtad de los indígenas al Estado político mexicano, que consistía no de una monarquía sino de un gobierno elegido. Además, trataron de reemplazar la cultura indígena con la hispana. Pero los mexicanos no promovieron la religión como los españoles. Los mexicanos introdujeron igualmente el principio de propiedad privada. Sin embargo, tuvieron muy poco tiempo, unos 25 años, para poner en vigencia su política en territorios actualmente pertenecientes a Estados Unidos.

Por su parte, la política de Inglaterra, y después de Estados Unidos, no trató de incorporar a los indígenas de ningún modo. A menudo ni siquiera los consideraban humanos, y nunca ambicionaron un Estado donde ellos fueran ciudadanos. Trataron de expulsar a los indígenas de sus tierras y establecer una nación de europeos. Como los indígenas no abandonaban sus tierras voluntariamente, emprendieron una serie de guerras, resultando cada una de ellas en el exilio de los indios, más y más al oeste. Se establecieron entonces tratados, designando los terrenos menos productivos como el domicilio de los indígenas. No obstante, cuando los anglosajones se dieron cuenta que esos terrenos tenían ricos recursos naturales, despojaron de nuevo a los indios, como pasó en Oklahoma.

Muchos después, cuando los indígenas ya estaban en sus reservaciones, los estadounidenses se interesaron en civilizarlos. Para ello, esto requería hablar inglés, tener propiedad privada, desempeñarse en la agricultura, educación a su estilo, y seguir alguna forma de protestantismo [1]. Hasta la tercera década de este siglo, los estadounidenses intentaron suprimir las creencias de los indígenas.

2. La conquista latina

La primera meta de la conquista española era establecer dominio. Los indígenas a menudo recibían a los conquistadores cordialmente. Pero al darse cuenta de lo que les esperaba, se levantaban contra los extranjeros. Entonces seguía una reconquista. Sin embargo, los españoles pudieron conquista sólo a los pueblos bien organizados, como los aztecas y los mayas. Después de 200 años, en lo que hoy se denomina

---

[1] Véase Edward H. Spicer, *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson: The University of Arizona Press, 1972, págs. 5-7.

el Suroeste de los Estados Unidos, muchas tribus no habían sido conquistadas, como los comanches en Texas y los apaches en Nuevo México y Arizona. El mayor obstáculo era la proliferación de grupos, cada uno independiente, y con mucha variedad de idiomas. Además, esos grupos, siendo pobres, no tenían las riquezas que añoraban los españoles. Por eso procedió tan lentamente la colonización de Nuevo México, Texas y California. Francisco de Coronado, por ejemplo, volvió desilusionado de su expedición a Nuevo México en 1540. Pasó medio siglo antes de que se establecieran las primeras colonias.

El conflicto entre los pueblos indígenas y los españoles, continuó durante los 200 años que éstos pretendieron los territorios del Suroeste. A pesar de la fama de los españoles como guerreros, conquistaron más con las enfermedades que con las armas. En Nuevo México, por ejemplo, había 40.000 indígenas en 1600, cuando Juan de Oñate estableció las primeras colonias; en 1680, cuando los indígenas del pueblo se levantaron, la población había disminuido a 16.000. En California, había 72.000 indígenas cuando los españoles empezaron a construir las misiones en 1769; sólo 15.000 quedaban en 1836.

A pesar de que la política oficial española supuestamente pretendía hacer a los indígenas ciudadanos españoles, los conquistadores esclavizaron a muchos de los indígenas. Siempre estuvo claro que los españoles eran superiores; no podían los indígenas aspirar a alcanzar igualdad. El control se ejercía por medio de la intimidación. Fue así que Coronado masacró a muchos porque rehusaron darle alimento a su expedición. Otros cometieron atrocidades con diversos pretextos. La intención era crear el miedo. Alonso de Benavides, el custodio de las misiones en Nuevo México, escribió en 1634: "Tan grande es el miedo que Dios ha interiorizado en ellos, que no se atreven a acercarse a esos pocos españoles" [2].

Muchos de los indígenas no aprendieron español, y nunca se consideraron sujetos a España. De la cultura hispana ellos aceptaron lo que les convenía, o lo que no pudieron evitar. Este era el caso en lo tocante a las costumbres y los modos de pensar de los opresores. Los resultados de la evangelización se exageraron. En 1630, Fray Alonso de Benavides reportó que 60.000 de los indígenas en 90 aldeas en Nuevo México, habían aceptado la fe católica.

> Todos los indígenas se han convertido, bautizado y reciben un ministerio adecuado con 33 conventos e iglesias en los pueblos principales, y más de 150 iglesias en otros pueblos. Aquí, donde treinta años antes todo era idolatría y culto del diablo, sin ningún signo de civilización,

---

[2] Frederick Webb Hodge, George P. Hammond and Agapito Rey (eds.), *Fray Alonso de Benavides' Revised Memorial of 1634*. Albuquerque: The University of New Mexico Press, 1945, pág. 68.

todo el paisaje está marcado por iglesias, conventos y cruces al lado del camino [3].

En esos tiempos, apenas unos 40.000 indígenas vivían en esa región. Similares exageraciones se hicieron sobre la labor de las misiones en California y Texas. Pero las conversiones fueron muy pocas. Para el principio del siglo XIX, los misioneros en Nuevo México servían sólo a 10.000 indígenas. En California, donde, según los franciscanos, 54.000 fueron convertidos en 65 años de misión, únicamente 491 niños habían sido bautizados en los primeros cinco años en Alta California. Y cuando las misiones fueron secularizadas, en la tercera década del siglo XIX, muy pocos de los indígenas se podían señalar como cristianos. Con pocas excepciones, debido a que los mayores grupos de indígenas eran nómadas y, además, nunca fueron conquistados por los españoles, las misiones en Texas fracasaron. Ya en 1813, la mayoría de los indígenas habían huído de las misiones.

Aunque los españoles imponían fuertes castigos por seguir los cultos indígenas, los pueblos no abandonaron sus creencias antiguas. En el siglo XIX, muchos volvieron a sus *kivas,* a sus cultos. Después de 200 años, esa gente, la más susceptible a la evangelización por ser sedentaria, se conformaba con la cristiandad sólo de manera superficial, y tenía poco interés en profundizar la fe [4]. Esto no quiere decir que no hubiera éxitos. Los papago se convirtieron y permanecieron católicos, pese a que no tenían misioneros. También los tewa, que abandonaron con los españoles el norte de Nuevo México cuando se levantaron los pueblos en 1680, se convirtieron. No obstante, en general, la evangelización llegó a muy pocos de los indígenas en el Suroeste.

La secularización de las misiones, que había empezado antes, se completó después que México obtuvo su independencia en 1821. Pero en lugar de reemplazar con sacerdotes diocesanos a los franciscanos, quienes tenían responsabilidad por todas las misiones en el Suroeste, la labor misionera con los indígenas se abandonó. En Nuevo México, por ejemplo, el último misionero murió hacia 1840. En 1845, el obispo de Durango envió a Fray Mariano de Jesús para mantener una presencia franciscana simbólica. Sin embargo, después de que él murió, en 1848, pasaron muchas décadas antes de que los franciscanos volvieran a servir a los indígenas.

El catolicismo sí se implantó fuertemente entre los de la raza mestiza surgida de la mezcla de los indígenas y los españoles. Los mestizos guardaron y extendieron la fe que se manifiesta actualmente en esa región.

---

[3] *Ibid.*, pág. 80.

[4] David J. Weber, *The Mexican Frontier, 1821-1846: The American Southwest under México.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 1982, pág. 71.

3. La conquista estadounidense

Cuando los Estados Unidos despojaron a México del Suroeste, había allí unos 250.000 indígenas. Como primera prioridad, los nuevos opresores emprendieron la conquista de los pueblos que no habían sido pacificados por los españoles. Esa guerra se prolongó varias décadas. Por fin, los indígenas fueron acorralados en reservaciones establecidas en los terrenos menos deseables. Esos pueblos sufrieron mucho. Los navajos por ejemplo, después de ser vencidos en 1863-64 y su número reducido a 9.000, fueron detenidos por cuatro años en Fort Sumner, Nuevo México. Después, en una marcha muy cruel, fueron trasladados a su nueva reservación en el noroeste de Nuevo México. Como esa zona es muy poco fértil, viven en suma pobreza, en condición similar a los otros pueblos indígenas en Estados Unidos.

4. La conquista de los mestizos

Por medio del Tratado de Guadalupe-Hidalgo, firmado en 1848, Estados Unidos adquirió la mitad del territorio de México. Allí vivían sólo 75.000 hispanos: 60.000 en Nuevo México y el resto mayormente en Texas y California, pues Arizona apenas tenía unos 2.000. El tratado les brindó todos los derechos de ciudadanía y garantizó sus títulos de propiedad. Pero los estadounidenses, desde el principio, no aceptaron a los mexicoamericanos como iguales. La mayoría de ellos compartía la opinión del filósofo John C. Calhoun de que únicamente miembros de la raza blanca debían ser incorporados [5]. Para los mexicanos que vivían en el Suroeste, el proceso de conquista no terminó con el Tratado de Guadalupe-Hidalgo, sino que continúo, y todavía sigue. Los cientistas sociales señalan que los hispanos con larga historia en Estados Unidos, muestran razgos de un proceso de conquista. Estos incluyen apatía, pasividad, indiferencia y falta de motivación [6].

Desde el principio, el anglosajón trató de dominar al hispano en el campo social, político y económico. El primer paso fue despojar a los mexicanos de sus tierras y de sus puestos políticos. En unos pocos años, por medio de leyes injustas, hechos ilegales y violencia, individuos y el gobierno se apoderaron de las mejores tierras. Los mexicoamericanos también perdieron sus representantes en las cámaras estatales.

Una violencia espantosa, de parte de agentes del Estado y también de parte de vigilantes, trataba de forzar a los hispanos, especialmente

---

[5] Edwin Sylvest Jr., "Hispanic American Protestantism in the United States", en: Moisés Sandoval (ed.), *Fronteras: A History of the Latin American Church in the USA since 1513*. San Antonio: Mexican Amerian Cultural Center, 1983, pág. 285.

[6] Andrés Guerrero, *A Chicano Theology*. Marykonll, New York: Orbis, 1987, pág. 22, citado en The U. S. Commission on Civil Rights, *Stranger in One's Land,* Publication No. 17, págs. 25-26.

a los líderes, a emigrar a México. Esa fue la desdicha de Juan Seguín, uno de los héroes de la guerra de independencia tejana y después alcalde de San Antonio: tuvo que mudarse a México. Eso mismo ocurrió con tanta frecuencia en California, que en un tiempo incluso se pensó que la cultura hispana había sido extirpada.

Dado que ese fin no se logró, se formuló una política similar a la que se había aplicado a los indígenas: el aislamiento. Los hispanos fueron aislados en colonias rurales, en los barrios más pobres de las ciudades y, en general, en el Suroeste. En la economía fueron aislados en los puestos más humildes: el trabajo campesino y similar mano de obra. En la política, el hispano quedaba fuera del proceso. Socialmente, el sistema estadounidense exigía que los hispanos renunciaran a su idioma y su cultura, sin embargo, no los aceptaba en la cultura anglo.

El mismo proceso se aplicó a los puertorriqueños. En la guerra con España, Estados Unidos despojó a ésta de la isla de Puerto Rico, en 1898. En pocos años, los puertorriqueños perdieron sus tierras y tuvieron que trasladarse a las ciudades, donde a menudo carecían de medios para vivir. Eventualmente, muchos de ellos tuvieron que abandonar la isla y establecerse en el continente.

Todas las instituciones de la sociedad, incluso la Iglesia, hicieron su conquista. Los obispos europeos enviados a encabezar las nuevas diócesis creadas después de 1846, rechazaron a la mayoría de los pocos sacerdotes hispanos que había. En vez de fundar seminarios e impulsar las vocaciones locales, reclutaron en Europa el clero que necesitaban. Medio siglo transcurrió antes de que se empezaran a reclutar activamente las vocaciones hispanas. El primer obispo hispano no se nombró sino hasta un siglo después de que se consagró el primer obispo negro en Estados Unidos. Al igual que los líderes de la sociedad, los obispos y el clero trataban a los hispanos como inferiores, capaces sólo de ser objetos de evangelización. También, al igual que en la sociedad, los hispanos sufrían aislamiento y discriminación. Muchas parroquias tenían dos templos: uno para los anglos y otro para los mexicoamericanos.

El proceso de conquista ha tenido muchos efectos. Los hispanos tienen una tasa de pobreza tres veces más alta que los anglos. Apenas ocho de cada cien completan estudios universitarios, en comparación con uno de cada cinco para el pueblo anglo. Los hispanos tienen menos representación política que cualquier otro grupo étnico en el país. Sufren más violencia policiaca que otros grupos, excepto los negros. Después de casi 150 años de que fueron incorporados al país, como cultura, todavía sufren discriminación y son ciudadanos de segunda clase.

5. La lucha por la liberación

Al mismo tiempo que un ciclo de conquista seguía a otro, se desarrollaba lentamente un proceso de liberación. Muchos de los pueblos

indígenas se rebelaron contra los españoles. Se levantaron en California, Georgia y Nuevo México, de donde los pueblos expulsaron a los españoles en 1680, matando a 380 colonos y a 21 misioneros. Los indígenas luchaban por sus creencias religiosas, su cultura, sus tierras y su libertad de vivir su vida a su estilo. Décadas después de que los anglos asumieron el poder en la región, varias tribus se mantenían luchando ferozmente.

De la misma forma que el proceso de conquista, el cual se ha caracterizado de varios modos, la lucha por la liberación ha tenido también distintas corrientes. Ha habido lucha bélica y lucha pacífica. Los pueblos oprimidos han tenido que luchar, en primer lugar, para sobrevivir; en segundo lugar, por su autodeterminación. Y así como la conquista no fue completa, el proceso de liberación tampoco ha triunfado. Algunos de los indígenas han recobrado sus valores y tradiciones; otros carecen de un sentido fuerte de identidad. En los Estados Unidos no hay gente que viva en peor pobreza y miseria que ellos.

6. La liberación de los hispanos

La historia de los hispanos en los Estados Unidos consiste de una serie de retiradas y avances. En términos de población, las décadas de 1850 a 1880 fueron una época de retirada. Con el descubrimiento de oro, en 1848, en California, unos diez días después de que se firmó el tratado de Guadalupe-Hidalgo, llegó una gran ola de inmigrantes. Para 1850, California tenía ya 380.000 habitantes. Los hispanos, en cambio, aumentaron muy lentamente; sólo 4.302 hispanos vinieron entre 1851 y 1860, y en los últimos 50 años del siglo XIX, fueron apenas el uno por ciento de los inmigrantes a ese estado. Para 1870, los hispanos eran solamente el cuatro por ciento de la población. Los mismo pasó en Texas, donde la población anglo aumentó de 30.000 a 140.000 entre 1836 y 1846, mientras que los hispanos, 5.000 en 1836, se incrementaron muy poco [7].

La población empezó a aumentar de nuevo cuando el Congreso aprobó una ley, en 1882, excluyendo a los inmigrantes chinos. Los hispanos hallaron empleo —y también los reclutaban— como mano de obra barata en la agricultura, los ferrocarriles y las minas.

Durante las primeras tres décadas del siglo XX, los mexicanos aumentaron mucho debido a la Revolución Mexicana, que empezó en 1910, a la Primera Guerra Mundial, que generó una escasez de trabajadores en Estados Unidos, y a leyes de inmigración que limitaron el ingreso de gente del este de Europa.

---

[7] David J. Weber, *Foreigners in their Native Land: Historical Roots of the Mexican Americans*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1973, pág. 181.

Durante la Segunda Guerra Mundial, un convenio entre los gobiernos de México y Estados Unidos, atrajo a cientos de miles de mexicanos para trabajar en la agricultura durante la temporada de cultivo y cosecha. Ese programa duró hasta 1964. Esa importación de mano de obra impulsó la inmigración de muchos otros que entraron ilegalmente.

Al mismo tiempo, la población puertorriqueña en el continente pasó de 40.000 en 1940 a casi 900.000 en 1960, y a 1,4 millones en 1970. Asimismo, el triunfo de Fidel Castro en 1959 en Cuba, hizo que, eventualmente, 875.000 cubanos se exiliaran en los Estados Unidos.

Grandes deportaciones siguieron a esos períodos de aumento. En 1920-1921, vigilantes, con el apoyo de líderes laborales y políticos, forzaron la repatriación de 100.000 mexicanos. En otras tres ocasiones, las autoridades han expulsado muchos mexicanos: cientos de miles de 1930 a 1935, durante la Gran Depresión; 3,8 millones de ilegales (contando los que fueron detenidos al cruzar la frontera) de 1950 a 1954; y cientos de miles entre 1973 y el presente. La ley de inmigración promulgada en 1986, amenaza con deportar a muchos más.

Ese mismo ritmo de retiradas y avances se ve en otros aspectos de la vida de los hispanos en Estados Unidos. En la Iglesia, por la falta de comprensión y apoyo por parte de los obispos franceses, alemanes e irlandeses, muchos de los hispanos se retiraron a su religiosidad popular por muchas décadas. En las aldeas aisladas de Nuevo México, por ejemplo, una sociedad de laicos, La Fraternidad Piadosa de Nuestro Padre Jesús Nazareno, dirigía muchas de las liturgias. Los obispos trataron de suprimir a los penitentes, como popularmente se conoce a los miembros de la fraternidad, sin embargo, no lo lograron.

Poco a poco, pero no hasta el siglo XX, surgieron vocaciones hispanas, aunque muy pocas servían al pueblo hispano; el proceso de formación hacía que ellos rechazaran su cultura y a su gente. No surgió una fuerte conciencia de que los ministros hispanos tenían el derecho y la obligación de servir a su pueblo, sino hasta la década de los setenta. Los sacerdotes establecieron entonces "padres asociados" para luchar por derechos religiosos, educativos y sociales, y las religiosas formaron hermanas con objetivos similares. Estos grupos abogaron efectivamente por obispos hispanos. Por otra parte, líderes laicos, algunos de ellos trabajando en las estructuras de la Iglesia y otros en la sociedad, exigieron más participación de la Iglesia en la búsqueda de justicia social.

La renuencia de muchos obispos y pastores a asumir un fuerte compromiso, ha causado la retirada de muchos hispanos de la Iglesia Católica. Desde los primeros conflictos con los obispos de otras culturas en el siglo XIX, algunos se incorporaron a iglesias protestantes. Actualmente, alrededor del 25 por ciento de los hispanos pertenece a denominaciones protestantes. Otros, aunque no se convierten a otras religiones, no participan activamente en la Iglesia. En algunas diócesis, únicamente la cuarta parte de los hispanos asiste regularmente al culto.

En la década de los ochenta, los obispos se han preocupado más por los hispanos. Ya no hablan de ellos como "un problema" que se tiene que resolver, sino como "una bendición de Dios", como los elogia la Carta Pastoral promulgada en 1983. Esta originó un proceso de encuentro que culminó en un plan pastoral nacional para el ministerio hispano, sólo que, al mismo tiempo, los obispos no aprobaron un presupuesto para ejecutar el plan. Lo cierto es que pese a lo que se ha hecho, los hispanos todavía no se sienten completamente en casa en la Iglesia Católica.

7. La lucha en la economía

Cuando la conquista despojó al mexicoamericano de sus tierras y de sus buenos empleos, no le quedó otra alternativa que la lucha bélica. En efecto, el gobierno de California aprobó leyes que le negaron empleo en la industria del oro, en tanto que el sistema de justicia no lo defendía cuando le robaban sus tierras. Entonces, algunos latinos acudieron a la lucha armada como guerrilleros. Perseguidos como bandidos por las autoridades, muchos fueron ahorcados por sus "crímenes". Ese tipo de resistencia siguió por muchas décadas, no obstante, los hispanos no hallaron un lugar en la economía hasta que la ley excluyó a los chinos, japoneses y europeos eslavos.

El mismo ritmo de avance y retirada ocurrió también en este campo. En un tiempo, a principios del siglo XX, los mexicanos llegaron a representar el 75 por ciento de los trabajadores de mantenimiento de los ferrocarriles en el oeste. Sin embargo, durante la depresión, la mayoría perdió su trabajo permanentemente. En las minas, los latinos ocupaban puestos sólo como mano de obra barata. Sus huelgas, a menudo eran sofocadas por los vigilantes o la milicia del estado. No ganaron igualdad en sueldo y *status,* sino hasta tiempos recientes.

La lucha de los trabajadores campesinos fue particularmente triste. Muchas veces se levantaron en huelga, sin obtener ningún provecho; la policía los atacaba y los tribunales actuaban en favor de los patronos. Las leyes les negaban la protección extendida a otros trabajadores. Al fin, con un fuerte apoyo de las iglesias, los campesinos organizaron un sindicato que logró mantenerse. Encabezado por César Chávez, el sindicato negoció contratos con muchas viñeras. Pese a ello, poco a poco los campesinos perdieron mucho de lo que habían ganado. Así pues, si bien la lucha del sindicato mejoró la vida de todos los campesinos —incluso los que no pertenecían a él—, posteriormente la calidad de vida del campesino se ha deteriorado nuevamente.

La lucha por un puesto en la economía se ha trasladado a las zonas urbanas, donde la gran mayoría de los hispanos —85 por ciento— viven actualmente. Y es que durante la Segunda Guerra Mundial, cuando se suspendió la discriminación tradicional contra el trabajador hispano,

muchos de ellos se establecieron en mejores puestos en industrias y empresas de comercio. Tenazmente, ellos perseveraron cuando el conflicto terminó.

Ahora bien, por no haber sufrido el proceso de conquista, muchos de los inmigrantes que llegaron después —de Cuba, México, Centroamérica y el resto de Latinoamérica— se desempeñaron muy bien. Fundaron muchas empresas, y hasta han alcanzado altos puestos en algunas compañías. Su éxito ha inspirado a los que tienen una larga historia en Estados Unidos.

Todavía existe mucha discriminación en el campo de trabajo. Los hispanos tienen una tasa de pobreza tres veces más alta que los anglos. Un número desproporcionado de ellos pertenece a la "clase de abajo", la cual no manifiesta esperanza o aliento para aspirar a una vida mejor. Con la ley de inmigración actual, que niega a los ilegales y refugiados la oportunidad de trabajar, esa clase puede crecer mucho más.

Entre más crece la población hispana, más amenaza representa para la sociedad estadounidense. La expectativa es que ese pueblo, todavía en la periferia, siga luchando por su liberación.

Sentido histórico del V Centenario. Una visión desde la Argentina

Fortunato Mallimaci

Analizar los 500 años de la llegada de los europeos a nuestro continente, debe servirnos también para comprender el momento presente y los desafíos que se nos abren para el siglo XXI, ya en nuestras puertas.

Una reflexión profunda sobre dignidades avasalladas, culturas oprimidas, clases explotadas, sectores diezmados, mujeres doblemente explotadas, debe ser el punto de partida y de aliento para ir construyendo esa sociedad de hermanos que "desde el vamos", algunos soñaron para estas tierras.

Reflexión hecha en un momento de nuestra historia en el cual nuestras viejas certezas y verdades están entrando en crisis, gracias a Dios... Crisis de una manera de pensar y de actuar que nos llama a revisar nuestros bagajes teóricos formados para otros momentos y otras latitudes, y que hoy son incapaces de captar lo nuevo, las resistencias, lo que está naciendo en medio de nuestros pueblos pobres, creyentes y oprimidos.

Hemos ido asistiendo, en los últimos años, al cuestionamiento de muchas certezas que acompañaron el pensamiento occidental de los dos últimos siglos, pero que sin embargo tiene su raíz aún mucho más atrás. Una visión lineal y acumulativa del progreso; la razón como elemento "sagrado"; la ciencia como explicación totalizante que se proponía expulsar mitos, creencias, supersticiones y opios de la vida de los pueblos; y el "paraíso" que iba a florecer en las realizaciones históricas que siguieran esas modernidades.

Rebeliones culturales, aquí y allí; crisis sociales y económicas, aquí y allí; rechazos a todo tipo de violencias y no aceptación de las mismas "como parteras de la historia"; nuevas y diversas propuestas con nuevos sujetos y actores sociales; la búsqueda de la justicia y la libertad, "aquí y ahora", fueron mostrando otras racionalidades, otras sabidurías, rompiendo el provincialismo etnocentrista del norte

industrializado y produciendo dudas y resquebrajamientos en los "paradigmas" dominantes.

Las viejas explicaciones adaptadas al desarrollo de la sociedad industrial —un mundo urbano moderno frente a uno rural atrasado; una clase revolucionaria obrero-industrial, conduciendo frente a sectores de baja conciencia; teorías de la dependencia que no descubrían vitalidades, resistencias y crecimientos— en la cual la razón, el progreso y la secularización indefinida eran sus principales ejes de explicación, ya no pueden dar cuenta de lo que sucede.

No sólo asistimos a la crisis de "los modelos de desarrollo" para nuestros países de América Latina donde la pobreza, lejos de disminuir, continúa creciendo, sino que las alternativas de "socialismo real" han sido cuestionadas desde su interior. No solamente entran en crisis los "determinismos" económicos, políticos, religiosos, psicológicos, que eran la "base, el cimiento" desde donde se explicaba el conjunto de los fenómenos, sino que asistimos cada vez más a la presencia de —lo que algunos autores llaman— una crisis de civilización.

Así como la estructura feudal sucumbe ante el surgimiento del Estado nacional, hoy es este mismo Estado el que se ve cercado por dos lados, opuestos y complementarios: la pequeña comunidad de vida y de trabajo local, dadora de sentido y de responsabilidades; y los espacios sin frontera, al nivel de la tierra entera, del hombre planetario.

El Estado-nación, las políticas imperialistas de las naciones hegemónicas, surgieron con la modernidad y posiblemente perezcan con ella. Esto obliga a repensar, entre otras muchas cosas, la sociedad, la cultura, la política, la economía, la religión, lo cotidiano. Repensar nuestras categorías de comprensión y análisis del funcionamiento de hombres y mujeres, que quieren y buscan romper viejas ataduras y *corsets* para hacerse sujetos protagónicos de las transformaciones.

La pintura que nos hace un autor brasileño de esta realidad, bien puede ayudarnos en la reflexión:

> Las ciudades también pretendieron limpiar sus calles de viejos mitos rurales. Y de repente las esquinas se llenan de "desechos", surgen iglesias, sectas y plazas por todas partes; nuevas terapias instalan sus consultorios; astrólogos y quirománticos ofrecen sus servicios en periódicos. La orgullosa alopatía de la medicina oficial y de los laboratorios farmacéuticos, descubre que su experiencia es reciente e incierta ante siglos de sabiduría de curaciones a través de hierbas tradicionales. Y aquí damos con palabras-claves que van cambiando su sentido. Lo tradicional no es más lo superado, ni lo caduco, ni lo viejo sustituido por lo nuevo más eficaz, sino que frecuentemente se redescubre como sabiduría antigua y respetable, y retoma un lugar privilegiado en una sociedad que empieza a dudar de sus propias novedades [1].

---

[1] Luis Alberto Gomes de Souza, en: *Nueva Tierra* (Buenos Aires) No. 4, 1988.

La modernidad secularizante, que se hizo destruyendo o enviando al culto todo aquello que sonaba a religioso, mágico, irracional, opio, asiste hoy a la "vuelta", al "retorno" de lo *sagrado*. Pero debemos estar atentos a este regreso. Puede ser un elemento dinamizador hacia nuevas creaciones, o un freno para posicionarse y reclamar "viejos" derechos. Lo sagrado, lo intocable, aquello por lo cual se da la vida, ha explotado con la modernidad y se expande por el conjunto de la sociedad. Historiarlo en nuestro país, puede ayudarnos a descubrir dignidades y evitar nuevos errores.

Argentina, considerada ayer como granero del mundo, modelo de desarrollo, sociedad urbana industrial, ha entrado brutalmente a este nuevo escenario: grupos hambrientos asaltando supermercados, campañas electorales realizadas con tintes religiosos —"¡Síganme, no los voy a defraudar!"; "¡Créanme!"— y un proceso económico conducido por una de las más grandes transnacionales agro-exportadoras: Bunge & Born.

El Estado-nación ha desarrollado sus propias "razones de Estado". A 500 años de la llegada de la "racionalidad europea" y del choque violento con la "racionalidad aborigen", y desde la conformación del "Estado moderno", razones de clase, raza, religión, identidad nacional y cultural, han tendido a ser los justificadores para eliminar todo aquello que fuera disenso, crítica, conflicto.

Las clases populares han intentado responder a estos desafíos y han provocado la crisis permanente de los sectores dominantes, incapaces de construir una hegemonía estable. La Argentina no ha estado al margen de estos conflictos.

Historiarlos hoy, en que queremos recordar la dignidad de aquellos que sufrieron el avance arrollador del capitalismo europeo en complicidad con clases y sectores de nuestros países, es tarea central.

En nuestro camino vamos a priorizar, entonces, esos conflictos desde la construcción del Estado-nación. Esto no significa que anteriormente no hubiera habido atropellos contra los dueños de la tierra en nuestro país, sino que por razones de espacio priorizaremos las dignidades modernas avasalladas, que se suman y completan las realizadas por otros expositores.

No se trata de olvidar o menoscabar lo sucedido desde la invasión europea, sino de aportar las particularidades a partir de la formación del Estado nacional en el siglo XIX.

Recordemos que la Argentina, territorio despoblado en comparación a otros del continente, debe su fisonomía actual a varias tribus: aborígenes, europeas, y al aporte de los países vecinos. A fines del siglo XVIII, vivían en estos 3.000.000 de kilómetros cuadrados alrededor de 300.000 personas, especialmente en el norte del país.

Hasta mediados del siglo pasado Argentina ocupa el último lugar entre los grandes núcleos demográficos de América Latina. Entiéndase

por tales: Brasil, Chile, Colombia, México, Perú, el grupo de países centroamericanos, el grupo antillano y el conjunto de los restantes. Es en la segunda mitad del siglo XIX cuando se produce el fenómeno del violento crecimiento demográfico argentino. En 50 años su población pasa a superar a la de Chile, Colombia, Perú y la de los países centroamericanos y antillanos [2].

Si a fines del siglo XIX contaba con 4 millones de habitantes, en 1914 serán 8.000.000, solamente superado por Brasil y México. En la actualidad, con sus 32.000.000 de habitantes y una tasa de crecimiento muy baja, "de país moderno", es ampliamente superado por otros países y grupos de países del continente.

Uno de los primeros "conflictos" del Estado-nación se dio con el casi exterminio de la población negra del país. A fines del XVIII, ésta era casi el tercio de la ciudad de Buenos Aires y representaba porcentajes altos en ciudades del interior, por ejemplo Viedma [3].

Entre las guerras de la independencia, a partir de 1810, y la epidemia de fiebre amarilla, a fines de 1870, en la ciudad de Buenos Aires fue casi el exterminio total. Las revoluciones y guerras contra el "yugo español", que posibilitaron una élite política creada, destruida y vuelta a crear, por el movimiento independentista en su relación con los sectores económicos y sociales del Río de la Plata, se hicieron, entre otros, con batallones de "puros negros" con los que los criollos, también "arrastrados" a pelear, no querían mezclarse [4].

Desde el momento en que la trata fue ilegal y se ejerció casi exclusivamente mediante el contrabando, el decaído negocio de los esclavos se transformó nuevamente en una actividad lucrativa, sin ninguna clase de impuestos ni control de precios.

Los dos grandes focos de este comercio ilícito siguieron siendo, como en tiempos de la colonia, el Caribe, especialmente Santo Domingo y Cuba, y el Río de la Plata [5].

Luego, al organizarse el Estado-nación, hacia mediados de 1850, y por la ausencia de una economía de plantación, como si la hubo en otros países de América Latina, es decir, sin inserción laboral y repudiados por la sociedad "sana" de la época, fueron fácil presa de la peste que se abatió sobre la capital, hacinados como estaban en la "suciedad" de los barrios pobres.

---

[2] Enrique Amato, *La Iglesia en Argentina*. FERES, Buenos Aires, 1964.

[3] Ver: Luis A. Romero, "Censo Buenos Aires", en: Di Tella (ed.), *Sociedad y Estado en Argentina*. Buenos Aires, EUDEBA, 1985; H. D. Rey, *Historia inferior del valle inferior de Río Negro*. Plus Ultra, Buenos Aires, 1987.

[4] Halperin Donghi, *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*. Siglo XXI, México, 2a. ed., 1979.

[5] Rolando Mellafe, *La esclavitud en Hispanoamérica*. EUDEBA, Buenos Aires, 3a. ed., 1984.

Las clases dirigentes argentinas —blancas, racistas, citadinas— vieron "desaparecer" un peso de encima, frente a la indiferencia o impotencia de los recién llegados extranjeros (blancos también ellos, y socializados en sociedades poco sensibles a esta situación) y a la despreocupación —por ignorancia de la situación, o por compartir los mismos criterios— de los sectores campesinos.

El *Martín Fierro,* la obra cumbre de la literatura gauchesca, recoge esta problemática. Hace suyo el sufrimiento del pobre peón o gaucho del campo, y lo enfrenta a otros pobres: al negro, representado por el mismo Diablo, y al indígena, con quien debe enfrentarse en las "fronteras".

Y esto nos introduce en otro momento donde la razón de Estado llevó a eliminar a amplios sectores de la población aborigen, entre 1870 y 1880. Se realiza al sur del país una persecución y matanza sistemática con el triste nombre de "Conquista del desierto". El rifle pudo más que la lanza; la tecnología moderna del *remington* más que el primitivo "arco y flecha". Esta vez se hace en nombre del "progreso". El lema del general Roca será: "Paz y administración". Años antes, otro presidente llamó a optar entre "civilización" o "barbarie".

Se busca con esta conquista (¿un desierto se conquista?) ampliar las áreas sembradas de la rica pampa húmeda, y así incorporar al país al sistema mundial agro-exportador como gran proveedor de materias primas para los países industrializados. Pero, junto a este *sagrado* representado en el progreso y la razón, un grupo de órdenes y congregaciones religiosas hacen su entrada al país.

La congregación salesiana emprende la tarea de predicar el Evangelio de Jesús, gracias a su incorporación a las tropas que van a cumplir su misión redentora. El darwinismo social —triunfo de las razas más aptas para sobrevivir— y la necesidad católica de volver a tener presencia en estas alejadas pero cada vez más importantes tierras, permiten esta colusión. No fue la primera, ni será la última.

Al mismo tiempo que se elimina a los dueños de la tierra, a aquellos que durante siglos trabajaron y mamaron de ella, se "abren" las puertas para la llegada de los inmigrantes extranjeros. Se los invita a poblar el país, a sumarse al sueño, al paraíso de ser propietarios, de trabajar la tierra, de abandonar sufrimientos y pobrezas anteriores.

Millones llegan desde tierras lejanas. La mayoría se instala, sin embargo un porcentaje enorme regresa o cambia de destino. La tierra está en otras manos, las grandes estancias de miles de kilómetros cuadrados no están para ser repartidas, sino para producir intensamente para el mercado mundial. La posibilidad de ser feliz pronto deja lugar a la vida en conventillos, hacinamientos, con poco trabajo —muy mal pago. Las clases dominantes, frente al descontento creciente, responden con leyes especiales. De residencia, en 1902 (se puede expulsar a cualquier extranjero), y de defensa nacional, en 1910 (se irá a prisión cuando se atente contra la seguridad nacional).

Un tercer momento, entonces, en esta etapa de consolidación del Estado nacional, se dará cuando se busque imponer "orden y disciplina" a los sectores más combativos de estos miles de inmigrantes. Se mata y asesina obreros en la llamada *Semana trágica* (1919), y peones rurales en las huelgas de La Patagonia (1922) [6].

En este caso encontramos como justificativo de la represión, el "peligro maximalista" de "atentar contra la patria", de ser "instrumento de los rojos". Más allá de cierta retórica revolucionaria de algunos anarquistas mesiánicos que también soñaban con construir el paraíso terrenal en Argentina, una "sociedad de hombres y mujeres libertarios y sin Estado", estos movimientos luchaban por mejores condiciones de vida y de trabajo.

El ejército argentino, junto a los partidos tradicionales, auxiliado por organizaciones paramilitares que ellos mismos contribuyeron a formar, se encargan de una represión que debía servir de escarmiento a los "trabajadores extranjeros" y mostrarles cuáles eran los límites del disenso. Los "gringos" debían saber quien mandaba "en este país" y, por ende, debían saber cómo actuar "en un país que no era el de ellos".

En estas revueltas se producen los primeros *pogroms* organizados —persecución y matanza de personas por su origen judío— en la historia argentina. El judío es así visualizado como un "virtual o potencial enemigo" del ser nacional, de la "auténtica nación argentina". En el imaginario social argentino, atravesando clases e instituciones, comenzarán las más diversas asociaciones: judío igual a capitalista usurero; judío igual a comunista; judío igual a explotador; judío igual a amenaza a la cultura nacional... [7].

Los sectores dominantes argentinos no necesitaron de ninguna ideología de seguridad nacional, ni las Fuerzas Armadas (FF.AA.) de ninguna academia militar de Estados Unidos, para identificar a los pobres —creyentes o no— y oprimidos que luchan por sus derechos, con "comunistas", "subversivos", "antipatrias". A partir de los años veinte esa será la manera de comprender la realidad, viendo la amenaza dentro de las fronteras e identificando los valores tradicionales e insustituibles de la patria, con sus intereses sociales y económicos.

Un cuarto momento donde las razones de Estado —"razones sagradas"— son utilizadas nuevamente para reprimir masivamente, será en la década de los setenta. Ya no fueron ni los pretextos de color: negros; de raza: indígenas; ni de nacionalidad: obreros extranjeros. Estos argumentos ya no encuentran eco en la sociedad.

---

[6] Julio Godio, "El movimiento obrero argentino 1870-1910", en: *Socialismo, anarquismo y sindicalismo*. Buenos Aires, Omnibus, 1987; Edgardo Bilsky, *La semana trágica*. Buenos Aires, CEAL, 1984; Osvaldo Bayer, *Los vengadores de la Patagonia trágica*, 3 vols. Buenos Aires, Ed. Bruguera, 1984.

[7] Sobre el tema, A. Rouquie, *Poder militar y sociedad política en Argentina*, 2 vols. Buenos Aires, Hispamérica, 1985; Gino Germani, "Antisemitismo tradicional e ideológico", en: Di Tella (ed.), *op. cit.*

Los gobiernos democráticos y populares radicales y peronistas habían logrado, de manera diversa y desigual, ampliar la participación en el Estado y en la sociedad de nutridos sectores medios y de trabajadores, conformando una sociedad más justa que la liberal-conservadora o la impuesta por los regímenes militares. La integración social, el nivel de participación y la extensión de la vida conseguidos con la experiencia democrática del radicalismo (1914-1930), con la incorporación de sectores medios [8], y con el peronismo (1946-1955), con la incorporación de obreros industriales [9], ya no puede continuar.

La reestructuración económica y política que las clases dominantes necesitaban para incorporarse a la nueva división internacional que la crisis de los setenta produjo a nivel mundial, se enfrenta a nuevas utopías que se habían forjado en las décadas de los sesenta y de los setenta. Esto lleva, en una sociedad dónde la falta de experiencia democrática y la proscripción se habían hecho moneda corriente, a salidas y enfrentamientos violentos. El terrorismo desde el Estado busca terminar no sólo con los mesianismos de jóvenes guerrilleros que sueñan con paraísos de "socialismo nacional" [10], sino con las diversas conquistas y beneficios adquiridos por sectores de las capas medias, y fundamentalmente con los de los sectores populares.

Nuevamente los sectores de poder advierten ahora—ya no a negros, aborígenes o extranjeros, sino especialmente a jóvenes, obreros, empleados, profesionales, mujeres— que el realismo no acepta "nuevas utopías movilizadoras".

El saldo es conocido. Más de treinta mil hombres y mujeres fueron "aniquilados, exterminados" por las FF.AA., con la complicidad de sectores civiles internos y externos. Se eliminó nuevamente la "subversión apátrida" para imponer "orden", "normas", "la bandera azul y blanca", "los valores esenciales de la nacionalidad" [11].

Una generación fue diezmada. No hubo esta vez fuerza alguna que se propusiera públicamente para detener el exterminio que contó con el disimulo, el silenciamiento y hasta con la complicidad de vastos sectores de una sociedad paralizada por el miedo del terrorismo estatal.

Los "sanos" vuelven a triunfar sobre los "enfermos". Los "valores esenciales" sobre aquellos que imponen "doctrinas foráneas". Si mueren negros, se debe a que "no saben defenderse de las enfermedades, no aceptan las medicinas modernas, viven primitivamente". Si eran aborígenes los que morían, eran los "costos de la modernización", "la necesidad para entrar en la civilización industrial", "los costos del

---

[8] D. Rock, *El radicalismo*. Buenos Aires, Amorrurtu, 1978.
[9] P. Waldam, *El peronismo*. Buenos Aires, Hispamérica, 1986.
[10] R. Gillespie, *Soldados de Perón. Los montoneros*. Buenos Aires, Grijalbo, 1987.
[11] G. O. Donnell, *El Estado burocrático-autoritario*. Buenos Aires, U. Belgrano, 1983; Comisión Nacional por los Desaparecidos (CONADEF), *Nunca más*. Buenos Aires, EUDEBA, 1986; E. Mignone, *Iglesia y dictadura*. Buenos Aires, NAP, 1987.

progreso". Los muertos entre 1919 y 1922, lo fueron en su condición de "extranjeros, comunistas, anarquistas, subversivos", y atentaron contra la "seguridad nacional, los valores de la patria, el progreso y la religión". Los muertos y desaparecidos entre 1974 y 1980, también recibieron el mote de "subversivos, antipatriotas, zurdos", acusados de atentar contra "la civilización occidental y cristiana, la identidad católica de la patria".

Este proceso de eliminación de los enemigos reales o potenciales, fue acompañado de manera diversa por los diversos sagrados argentinos.

El Estado-nación encuentra sus primeros ejecutores en la naciente burguesía argentina de mediados y fines del siglo XIX. Sus banderas centrales son el liberalismo. Frente al monopolio eclesial de lo "sagrado", ella también crea su "sagrado", sus "paraísos", sus "sumos sacerdotes", sus "utopías movilizadoras". El liberalismo busca ocupar igualmente todo el espacio de lo social, eliminando o destruyendo a su paso todo lo que se oponga a sus fines últimos.

El liberalismo aparece así como portador de utopías de libertades individuales frente al férreo control clerical de la vida cotidiana; aparece como defensor de los derechos del hombre frente a la negación de éstos por parte de la institución eclesial; aparece como propulsor de la conciencia ciudadana frente a los derechos divinos de la Iglesia; reclama autonomía frente a la absolutización de sociedad perfecta que reclama la Iglesia Romana. Pero el individuo sigue siendo principalmente el propietario, el masculino poseedor de bienes.

Estas utopías fueron acompañadas en la sociedad argentina por la llegada de capitales, la pluralidad de cultos, el arrollador paso de máquinas, de construcción de rutas y ferrocarriles, de mejores condiciones de vida para aquellos que se sumaran al proyecto. El paraíso parecía construirse en estas tierras. La América próspera atrae a millones de hombres y mujeres a sus tierras. El mito se va haciendo realidad: *Argentina granero del mundo*. Del desierto de hace cuarenta años, surge ahora *una gran república*.

Sin embargo, las utopías se convierten en proyectos y estos en realidades. Y con el tiempo, rápidamente aparecen los desencantos. La democracia que dará de comer, vestir, vivienda, trabajo a todos los que lleguen a sus tierras, encuentra límites. No se trata apenas de eliminar los resabios "corporativistas de la Iglesia", sino que también aparece en escena un nuevo sujeto: la clase obrera que reclama su presencia y lugar. Su principal arma de lucha y defensa serán los sindicatos. Ellos también serán acusados de "corporativos". Pero ellos también irán construyendo sus nuevas utopías, paraísos, sumos sacerdotes. Una parte importante de ese movimiento obrero encontrará, primero en el anarquismo, luego en el socialismo y en el comunismo, el cumplimiento de sus utopías; verá en ellos los paraísos sobre la tierra.

La modernidad ha hecho estallar lo sagrado, lo social, las utopías, los paraísos. Es una aplanadora que no respeta tiempos (crea los suyos); espacios (busca universalizarse); culturas (crea la suya, exhaltando el

individuo, el sacrificio, el lucro); mentalidades (las va moldeando poco a poco frente a la impotencia de los que se le oponen); economía (expande la racionalidad capitalista al mundo uno); religión (busca crear la suya, la religión civil, la de la patria, combatiendo la presencia social de otras religiones, y por eso predicará una religión individual, privada, de conciencia, *de culto*), haciendo de la ciencia, del avance tecnológico, uno de sus principales elementos de penetración globalizantes.

En el caso concreto de la Argentina, a esta burguesía en ascenso y conquistadora, avasalladora y hegemónica, se le opondrán un catolicismo ultramontano y un socialismo que, deslumbrado por el avance y los logros, creerá hacer alianzas lo más rápido posible para no "perder el tren de la historia".

Este sagrado liberal, interpretado por una clase, la burguesía, e implementado desde el Estado-nación, pronto recurrirá a la violencia para realizarse pero haciéndola legal: creará los ejércitos nacionales (que suplantarán a las milicias locales y caudillescas), profesionales y únicos legitimados para monopolizar la violencia. La violencia legal será aquella hecha desde el Estado y cumplimentada por las FF.AA.

En el caso argentino, si el movimiento socialista sucumbe al "encantamiento liberal", el movimiento católico será intransigente en su crítica y combate. *Con el liberalismo no hay conciliación.* Y llegada la crisis de éste, sea por el desencantamiento, sea por el *crack* económico de los treinta que impide su crecimiento autónomo y lo somete al de los países dominantes, el catolicismo buscará su revancha *restaurando* una sociedad, un Estado, un ejército, donde el principal legitimador será ahora el *catolicismo*.

Al igual que el liberalismo integral, este catolicismo integral será totalizador, excluyente, monopolizador, intolerante. Si el "progreso indefinido" era el canto de cisnes liberal, este catolicismo buscará entonces en la Edad Media el momento de esplendor, el momento culminante de la historia de la humanidad. Penetrará las FF.AA. y las hará católicas; penetrará partidos políticos y los hará "humanistas y cristianos"; tratará por todos los medios de que la presencia pública, social, total del catolicismo, sea cada día mayor; y hará que el catolicismo aparezca en el origen y cimiento de la nación.

Ambos sagrados han recurrido a violencias, desde el Estado, para imponer sus hegemonías. Ambos han necesitado de gobiernos autoritarios o de dictaduras militares.

Finalizando, y desde el hoy de nuestro país. La experiencia democrática de la sociedad posibilita el crecimiento de nuevas experiencias a nivel popular, y crea espacios para comenzar a recuperar la memoria histórica de los "diversos excluidos" en los procesos hegemónicos. Democratización que debe alcanzar a todo el cuerpo social. Democratización que debe darse dentro de las institución eclesial, luchando contra una "corporación", volviéndola a pensar en términos de comunidad, red, pueblo en camino.

Para ello es central evitar todo tipo de colusiones o legitimaciones, sea con el Estado, sea con partidos políticos, sea con movimientos sociales —del signo que ellos fueran—, que impidan la crítica radicalidad que debe hacerse desde el Evangelio.

La revelación cristiana no puede ser reducida a una opción histórica; no podemos seguir legitimando como cristianos a ningún modelo, proceso o movimiento. Menos aún ligar "lo sagrado" con lo "violento". No más "estolas junto a verde olivos", sea el régimen que fuere.

Cada vez que lo sagrado totalizador, sea en su visión de progreso indefinido, de modernización, o en su dimensión de restauración o de vuelta a los verdaderos valores de la patria, fue utilizado como legitimador de procesos sociales, la "violencia", tarde o temprano, aparece como el recurso "más apto" para imponerlo. Por lo sagrado se mata, y también se muere. He ahí por qué algunos piensan que se debe entonces secularizar lo político. Un desafío...

A partir de este pasado violento contado en pocas líneas, y al volver hoy a estar en crisis los modelos dominantes de interpretación, existe la tentación "restauradora" que nos llevará a la "verdadera" realidad; a la "verdadera" religión; al "verdadero" paraíso; a la "verdadera" tradición. Allí están para ofrecerse la restauración católica, la restauración socialista, la restauración liberal; el neointegrismo, el neoliberalismo.

Pero son intentos de poca monta. La historia no retrocede; la historia no es "naturalmente" un progreso indefinido; la historia no está determinada solamente por una infraestructura. El hacia dónde ir no está "determinado" por fuerzas ocultas o sistemas y estructuras, o cosmos o sagrados externos, sino en la decisión autónoma de hombres y mujeres; personas y movimientos sociales en búsqueda de nuevos caminos.

Lo único y verdadero sagrado es, entonces, el hombre y la mujer concretos, de carne y hueso, que nada ni nadie puede ultrajar puesto que son para nosotros, cristianos, presencia del Señor resucitado. Un solo hombre ultrajado, una sola mujer ultrajada, sea de la raza que fuere, sea de la religión que fuere, sea del partido que fuere, sea del lugar que fuere, clama al cielo por justicia. Acostumbrarnos a vivir en la pluralidad, la diversidad, el respeto, la tolerancia, democratizando el conflicto y no eliminando "al adversario", es el gran desafío al cual los cristianos estamos llamados, en los albores del siglo XXI, a "rendir cuentas ante el Señor".

La conquista: ¿una desdicha histórica? Una aproximación al problema desde José Martí

Raúl Fornet-Betancourt

Introducción

Como el título escogido para encabezar las reflexiones que queremos someter a discusión en esta ocasión, puede prestarse a despertar cierta confusión en lo referente a la intención que realmente perseguimos aquí, permítasenos comenzar con la siguiente indicación o aclaración.

No se trata de adentrarnos en la obra martiana buscando la elaboración sistemática de su concepción de la conquista española de pueblos y tierras americanos. Es indudable que una investigación semejante sería no sólo de gran utilidad, sino también deseable; y que, de hecho, está marcando una gran necesidad a satisfacer en nuestra historia social y cultural. Pues a nadie se le escapa la importancia que tiene para la búsqueda de nuestra identidad el saber en detalle cómo analizó, juzgó y ordenó en nuestra historia este capítulo tan decisivo, esa figura central y de primer orden que es José Martí, el incansable luchador vidente de "Nuestra América". Pero este estudio constituye una tarea específica de largo aliento cuya investigación, en razón de su misma peculiaridad, ha de ser conscientemente marginada en estas páginas; máxime, siendo, por otra parte, el hecho que lo que orienta estas reflexiones no es tanto eso, como más bien el interés explícito de buscar un acceso interpretativo y valorativo de la conquista a partir de un juicio de Martí sobre la misma.

Se ve entonces que nuestro recurso a José Martí es aquí extremadamente puntual y limitado, por cuanto, como acabamos de insinuar, se trata en realidad de buscar en Martí una idea guía, rectora, que nos pueda servir de pista a seguir en el esfuerzo por establecer un modelo

de interpretación adecuado; entendiendo por ello un modelo que reconstruye reflexivamente lo sucedido, no con base en categorías abstractas inventadas, sino sobre el fondo histórico de experiencias vividas. De donde se desprende que la idea buscada en Martí no puede ser cualquier idea. Tiene que ser central; y por cierto no solamente en el sentido de que tenga suficiente sustancia como para facilitar la explicitación cabal de lo esencial de la conquista. Pues debe ser, además, una idea que sea en sí misma el punto de cristalización de una visión sintética sobre la conquista o, mejor dicho, expresión del momento en que culmina en síntesis todo un proceso de comprensión.

Se observará que, por otra parte, una idea semejante tiene que corresponder lógicamente a lo que se podría llamar la posición fundamental de Martí frente a la conquista. De suerte que, buscando esta idea, buscamos también detectar el eje central en torno al cual acaso gire la concepción martiana de la conquista española. Sin embargo, esto, conviene insistir en este aspecto, no debe entenderse en el sentido de un dato que anticipa el resultado central de la investigación arriba mencionada. Y la razón está en que operamos aquí *hipotéticamente* con una idea con la que se "tropieza" cuando se lee a Martí, es decir, que salta a la vista, ofreciéndose casi inmediatamente como idea nuclear. Es entonces, lógicamente sobre la base de una lectura asidua y frecuentada de Martí, nuestra hipótesis que hay en Martí una idea que se presenta como ejemplarmente representativa de su concepción de la conquista y que, por ser además una idea reflejante del destino histórico de los que más sufrieron en la conquista, puede ser propuesta como hilo conductor para ensayar una interpretación de este hecho histórico trascendental para nuestros pueblos, desde la perspectiva determinada de aquellos que con la conquista perdieron las condiciones materiales para encausar el curso de la historia según sus necesidades y aspiraciones. Mas esta convicción nuestra no es sino la hipótesis con la que aquí trabajamos; y en este sentido, por tanto, apremia ciertamente la investigación citada como posibilidad de confirmación o desconfirmación, si bien en ningún caso pretende sustituirla o hacerla superflua anticipando el resultado.

Pero intentemos ahora fijar esa idea de Martí, y aclarar en forma breve el sentido programático que la atraviesa y que la recomienda como referencia orientadora para un acceso al hecho histórico de la conquista desde el "reverso de la historia", como diría Gustavo Gutiérrez.

1. En busca de la idea rectora en José Martí

No sin razón se ha subrayado, ciertamente, en la obra de Martí, la siempre presente tendencia a hermanar; expresión en el fondo de su profunda fe en la fuerza transformadora del amor y de una razón humana comunicativa que resulta ser "la razón de todos en las cosas de

todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros" [1]. No obstante, el pensar de Martí, si bien es cierto que toma como norte la "utopía" de una humanidad reconciliada y, más concretamente, de una comunidad de pueblos americanos encarnadora de la victoria del amor, está siempre demasiado atento al dato histórico, es demasiado "observador", como para desconectar la visión utópica de "Nuestra América" del peso real de la historia en curso.

La utopía de Martí late en el seno mismo de la historia; y es por eso que en su pensamiento no debe privilegiarse indebidamente ese aspecto visionario, es decir, que no se le puede desvincular de la experiencia histórica concreta. O dicho positivamente: la historicidad del pensamiento de Martí es su nota más característica. De donde se sigue, en nuestro caso, que no vale subrayar la carga utópica de su pensamiento con la finalidad de presentarlo como un idealista desconocedor del peso propio del mundo real.

Martí, por el contrario, afirma la utopía desde el interior mismo de la historia; y por eso no la concibe como un salto hacia fuera de la historia real, ni como un enmascaramiento de los conflictos del mundo real existente. En una palabra: la visión utópica de una armonizada "Nuestra América" no tiene la función de neutralizar o disolver, como por arte de magia, los conflictos reales.

Esta aclaración se nos hacía necesaria porque hay toda una tradición para la que Martí es el prototipo del pensador "soñador"; más sensible a la visión abstracta de una indefinida armonía universal que a los conflictos del real curso de la historia. Contra esta imagen hacemos valer entonces la imagen del Martí "observador", que en nada descuida las fuerzas reales operantes en la historia. Pues de lo contrario no se entiende cómo el apóstol de aquella famosa fórmula de la fuerza balsámica del amor triunfante, nos confronte con una concepción de la conquista española centrada en la percepción clara de un trágico conflicto. Pero transcribamos ya la idea de Martí, para precisar nuestras observaciones con base en el texto martiano.

En un artículo de 1884, escribe José Martí a propósito de la conquista:

> No más que pueblos en cierne —que ni todos los pueblos se cuajan de un mismo modo, ni bastan unos cuantos siglos para cuajar un pueblo—, no más que pueblos en bulbo eran aquellos en que con maña sutil de viejos vividores se entró el conquistador valiente, y descargó su ponderosa herrajería, lo cual fue una desdicha histórica y un crimen natural. El tallo esbelto debió dejarse erguido, para que pudiera verse luego en toda su hermosura la obra entera y florecida de la naturaleza. —¡Robaron los conquistadores una página al Universo! [2].

---

[1] José Martí, "Nuestra América", en: *Obras completas,* tomo 6. La Habana, 1975, pág. 19.
[2] José Martí, "El hombre antiguo de América y sus artes primitivas", en: *op. cit.,* tomo 8, pág. 335.

Este severo juicio en el que la conquista española, sin distinciones ni reservas de ningún tipo, queda calificada como "desdicha histórica y crimen natural", habla por sí mismo. Con todo, no nos parece superfluo hacer algunas indicaciones que expliciten la base sobre la que Martí lo formula; y nos ayuden así a mejor captar el sentido programático de esta concepción martiana de la conquista.

En primer lugar, cabe destacar el hecho de que este juicio implica el rotundo rechazo de la idea según la cual la historia empieza en América con la llegada de los españoles. O sea, que la conquista no es el capítulo inicial de nuestra historia, sino por el contrario —y aquí ya se presenta el conflicto en toda su radicalidad— el momento en que se corta la posibilidad de un desarrollo autóctono de la historia y la cultura de los pueblos americanos.

En consecuencia, cabe señalar en segundo lugar, que la conquista marca para Martí el momento en que una cultura irrumpe en el campo propio de otra, invadiéndola con la descarga de su "ponderosa herrajería", esto es, no respetándola ni reconociéndola como tal. No hay, pues, encuentro, sino invasión y opresión.

El tercer aspecto que tenemos que recalcar en lo implícito en el juicio martiano, es que se trata de un enjuiciamiento de la conquista desde una decidida toma de posición o de partido por los conquistados. Hemos de fijarnos, en efecto, en que para Martí el criterio último para enjuiciar lo que acontece con la conquista de América por los españoles no es la expansión de la religión católica, ni de la cultura occidental, ni el progreso científico-técnico, ni el increíble impulso dado a la historia de la humanidad en general, sino única y exclusivamente la suerte que corrieron los pueblos antiguos de América, los invadidos y desalojados de sus tierras. Es, en efecto, desde su punto de vista, que Martí habla de "desdicha histórica y crimen natural".

Vinculado con este solidario compromiso con los oprimidos está el cuarto y último punto a destacar en el juicio de Martí, a saber, el claro reconocimiento de cada pueblo y de cada cultura a desarrollarse desde sus posibilidades propias y de contribuir así con su diferencia a la realización de una universalidad pluriversa. La verdadera universalidad no es imperial ni es la dictadura de una forma cultural determinada, sino que pasa por la pluralidad de las diferencias. Por eso Martí dice que con la conquista se robó una página al Universo.

Los elementos apuntados no agotan seguramente la riqueza contenida en este severo juicio que sintetiza, según pensamos, la concepción de Martí sobre la conquista, pero sí que bastan para hacer manifiestos los puntos centrales de lo que hemos llamado el sentido programático que lo anima. Y tal es lo que realmente nos interesa aquí, puesto que es justo ese sentido programático el que nos habrá de facilitar la aproximación que buscamos. Concentrándonos entonces en nuestro cometido, podemos retener lo siguiente: con la condenación de la conquista como "una desdicha histórica y un crimen natural", y teniendo

en cuenta los diferentes niveles de significación señalados en ese juicio, Martí nos abre una pista para ver la conquista desde la situación histórica del conquistado, y denuncia de esta suerte la leyenda blanca del diálogo de culturas o del encuentro benevolente de pueblos que se conocieron y se fusionaron libremente. La explicitación de esta visión es lo que ensayamos a continuación, si bien centraremos nuestra atención en la consideración de la dimensión representada por el momento de la negación de lo extraño o ajeno; pues nos parece ser lo medular en el sentido programático del juicio martiano. Y acaso es la dimensión esencial que presuponen las otras consecuencias implicadas en el hecho de la conquista. Pero pasemos a nuestro desarrollo.

2. La conquista: una desdicha histórica para el conquistado

Por las indicaciones precedentes se adivina que el hecho de la conquista no puede ser leído, desde la perspectiva del conquistado, sino en clave de desdicha. Tal es lo que propone Martí; y lo que nosotros ahora, siguiendo esa pista, trataremos de explicitar.

Por lo pronto, hay que establecer que cuando Martí observa que "el tallo esbelto debió dejarse erguido, para que pudiera verse luego en toda su hermosura la obra entera y florecida de la naturaleza", nos está confrontando con el hecho de la destrucción de las culturas propias de América. Un hecho éste que se le presenta como una desdicha porque, además de connotar el crimen irreparable de la muerte física de innumerables sujetos de esas culturas, significa la muerte cultural de los sobrevivientes, en cuanto que esa destrucción es obra de un plan sistemático de invasión que impone nuevas formas de vida y muy diferentes estructuras de organización social.

Para el conquistado, es decir, para el sobreviviente, la desdicha histórica de la conquista se concretiza, a este nivel cultural, en la impuesta violencia de tener que vivir como un desarraigado en su propio contorno natural. La conquista, en tanto que destrucción de lo propio, deja al indio sobreviviente culturalmente en el aire, o sea, le roba el suelo; y lo condena a una radical reorientación. Lo primero es, entonces, la experiencia de radical desarraigo, de radical destierro en su propia tierra. Pues la reorientación es la penosa y enajenante tarea que se desprende de esa experiencia de la irreparable pérdida de la propia cultura.

En esta experiencia trágica se refleja justamente el conflicto básico, último y decisivo, que caracteriza a la conquista como empresa imperial; y cuyo desarrollo nos ayudará a precisar el sentido de desdicha que tiene la conquista para el conquistado. Como ya decíamos, ese conflicto tiene lugar para nosotros en el ámbito del choque con el otro, con el extraño; y esa experiencia primera por la que el indio se ve desterrado en su propia tierra, nos refleja en efecto que en este sentido la conquista

es encarnación brutal de ese conflicto; ya que ella nos transmite el resultado originario de un "encuentro" cuya peculiaridad radica precisamente en la negación de uno de los sujetos de ese "encuentro". Por eso, estrictamente hablando, no hay encuentro, sino realmente "descubrimiento". El conquistador europeo no encuentra, sino que "descubre"; y "descubre", por cierto, no solamente desde su horizonte de comprensión, sino también, y quizá fundamentalmente, en función de la expansiva ampliación de su mundo y de sus intereses. Sin embargo, por esto mismo su "descubrimiento" se cumple como la dictadura de juicios que impide la percepción del otro en su realidad distinta. Paradójicamente, el descubrimiento resulta así un encubrimiento, porque le roba al indio hasta el espacio cultural donde su identidad propia se evidencia ya con su sola presencia física.

El conflicto y la desdicha consisten pues aquí, en que en este llamado "encuentro cultural" tenemos de entrada que una cultura se autoprecia tan superior y está tan segura de sí misma, que ese arroga exclusivamente el derecho de fungir como sujeto.

Se observará, efectivamente, que la acción destructora del conquistador descansa en última instancia en que éste actúa desde la conciencia de ser el sujeto dominador, que justamente con su acción centra y dispone las cosas en función exclusiva de su proyecto de expansión. Para el conquistado es pues la conquista la desdicha de ser víctima de un proyecto de integración subsumidora en un mundo extraño.

Ese mundo extraño, que se llamará eufóricamente "Nuevo Mundo", mostrará muy pronto sin embargo que la integración subsumidora va acompañada en realidad de la muerte cultural, de la destrucción de la identidad propia. Pues en ese "Nuevo Mundo", que es fundación unilateral de la voluntad europea imperial, el indio irá quedando cada vez más al margen. La construcción europea de un "Nuevo Mundo", va pareja con la destrucción del mundo genuino del americano.

Resumiendo podemos decir que, desde la perspectiva que la analizamos aquí, la desdicha de la conquista se patentiza en que desata un proceso de desconocimiento de la alteridad del otro, cuya consecuencia lógica es la radical desestructuración de su organización social, así como la dislocación de todas sus referencias simbólico-culturales.

Cabe señalar, como nota complementaria de este proceso, que es precisamente esa experiencia de la negación radical, del rechazo que experimenta el americano como interlocutor válido de la cultura europea, la que determina el curso posterior inmediato de la historia, no en la dirección de un conflicto por la recuperación de lo propio destruido, sino más bien en la dirección de un movimiento de re-ubicación o re-centramiento cultural desde los patrones de la cultura europea dominante. Radicalmente des-centrado en su mundo y orden, el americano es violentado a buscar un re-centramiento a través justo de la subsunción en el orden del conquistador. Pero esto no es más que otro indicador del hecho fundamental: la negación del otro en su alteridad. Pues la

llamada integración se hace a precio de la vida y de la identidad propias. Es, en realidad, también un programa de destrucción y de negación, ya que su ley no es dejar que el americano sea él mismo sino imponerle una manera de ser ajena, para que sea otro en el orden del otro.

También, entonces, desde la perspectiva de los proyectos integracionistas o asimiladores, se manifiesta la conquista como una desdicha para el conquistado. Y es que, aun en estos proyectos que son aducidos a veces como argumentos para resaltar la otra cara humana de la conquista, es innegable que el americano y su mundo todo, tanto geográfica como política y culturalmente, quedan emplazados como factores subsumibles dentro de la empresa imperial por la que Europa se autodetermina en ese momento centro indiscutible del mundo y de su historia.

3. Consecuencias y observaciones de cara al V Centenario

La severa consideración martiana de la conquista como una "desdicha histórica y un crimen natural", nos ha dado pie para puntualizar el sentido histórico de este hecho mayor en la historia de nuestros pueblos desde la perspectiva del conquistado. Fue, como hemos visto siguiendo el hilo conductor del juicio de Martí, un corte brutal en el curso que podían haber seguido nuestros pueblos; fue un atropello de posibilidades históricas.

Y si insistimos en este juicio de Martí es porque en él se expresa su clara opción por los vencidos, y porque con ello ese juicio nos transmite un reto cuya reformulación consciente debería ser acaso la consecuencia esencial a sacar por nosotros de la idea martiana de cara al V Centenario. Nos referimos a lo siguiente. Quien repiense con Martí la conquista como desdicha histórica, en el sentido explicitado de atropello de posibilidades culturales, de negación de la palabra, de marginación, etc., no puede dejar de plantearse esta inquietante pregunta: ¿ha terminado la conquista?

Lamentablemente, esta pregunta nada tiene de cuestión retórica. Las políticas "nacionales" de muchos estados latinoamericanos no solamente la justifican. Esas mismas políticas son la respuesta: no, la conquista como forma de desdicha histórica no ha terminado aún; pues los hábitos de la colonia [3], como diría Martí, siguen vivos en políticas de marginación y de exterminio que todos conocemos, y que buscan consolidar el imperio de la civilización del blanco. Sin poder entrar ahora en un análisis de esas prácticas políticas, que sería sin duda conveniente para documentar fehacientemente nuestra afirmación, nos

---

[3] Cf. José Martí, "Nuestra América", en: *op. cit.*, tomo 6, pág. 19.

permitimos sin embargo resaltarla como un hecho que se impone por su vigencia real, manteniendo que hay todavía hoy en nuestro continente una herencia de la conquista que persiste en la real y actual amenaza de destrucción que pende sobre el destino de tantos pueblos en nuestros países. Dicho en otros términos: el peligro real y cierto en que se encuentra hoy la diversidad cultural representada por las distintas etnias de nuestro continente constituye, para nosotros, una persistencia clara del hábito central prácticado en la conquista: el atropello del otro en su identidad y en su elemento vital.

En este contexto nos luce importante destacar asimismo que la persistencia de la práctica de la conquista no es un asunto que tiene que ver únicamente con nuestras políticas estatales, como tampoco se deja reducir a la política de las multinacionales. Son muchas las fuerzas y muy variados los intereses y grupos de poder que han contribuido a prolongar la conquista. Entre ellos —¿qué duda cabe?— también está la Iglesia latinoamericana, cuya actividad pastoral y social ha sido con demasiada frecuencia más latina que americana.

Conforme a la idea que venimos expresando se trataría, entonces, como segunda consecuencia, de promover un movimiento político y eclesial con la voluntad expresa de clausurar la conquista, creando grupos que no hablen sólo de la conquista como de un hecho pasado que requeriría a lo sumo la solidaridad regresiva con los muertos, sino que sepan detectar sus formas de persistencia actual y ejercitar la solidaridad presente y prospectiva en programas de defensa de la vida y de la identidad de nuestras distintas etnias.

En tercer lugar, se impondría acaso fomentar las condiciones materiales para la realización del derecho a la pluralidad cultural dentro de los estados latinoamericanos. Lo cual naturalmente requeriría a su vez, la disposición a denunciar los momentos conflictivos que se han enmascarado con la visión ingenua y generalizante del tan celebrado mestizaje cultural latinoamericano. Quizá tengamos que aprender a leer el mestizaje cultural en clave regional, esto es, en tanto que fenómeno válido solamente para una región de eso que llamamos América Latina. Y que, por consiguiente, su expansión a otros sectores o regiones, tal como se ha hecho, es conflicto y violencia.

De las consecuencias señaladas se deduce que la fecha del V Centenario significa, ante todo, un desafío a nuestra capacidad de solidaridad y de renovación o conversión. Estar a la altura de ese desafío no es fácil; no obstante deberíamos intentarlo, pues de ello dependerá que el espíritu triunfalista no se apodere de esta fecha.

Para terminar, queremos sin embargo añadir algunas observaciones que están íntimamente relacionadas con todo lo anterior. En primer lugar, debe repararse en el hecho de que si la conquista fue un fallido intento de encuentro cultural, y de que si ello se debió en lo esencial a que el conquistador negó al otro, este suceso no puede replantearse sin estar en disposición de des-centrar nuestra propia cultura. El "crimen

natural" de la conquista debería impulsarnos a cuestionar nuestra seguridad cultural, y a tratar de fijar las limitaciones de la cultura desde la que comprendemos.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, se trataría de estar en nuestra cultura con conciencia de que no es una visión total, sino más bien un fragmento; un fragmento que hay que poner en juego en todo encuentro con otra cultura. Sólo desde esta conciencia puede crecer algo así como la comunicación inter-cultural.

Observemos, por último, que el reto decisivo implicado en los dos pasos que anteceden, está en el cultivo de una actitud que depone la voluntad de de-finir para arriesgarse en el ámbito del otro sin "armas", sin categorías ni prejuicios. Esta actitud, que es la antípoda de la manera en que procede el *logos* conquistador, ejercita el respeto a la alteridad del otro justo en la disposición a suspender toda de-finición del otro desde sí, es decir, a dejarlo in-definido hasta que el otro mismo diga cómo es.

En resumen, pues, estamos ante una hipoteca histórica y moral que debemos saldar sobre la base del diálogo intercultural, esto es, libre y solidario entre pueblos que se respetan. Tal como lo viera Martí en su utopía de una América nuestra fraguada por la dinámica descrita en estas palabras:

> Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. "¿Cómo somos?" se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son [4].

---

[4] *Ibid., pág. 20.*

"Poder religioso" y "poder de lo religioso" como obstáculo o facilitador de la autonomía popular

María Alicia Puente de Guzmán

Introducción

Las preguntas que han guiado esta reflexión han girado alrededor de la necesidad de clarificar aquellos movimientos en los cuales el *sujeto* importante iniciador de los mismos hayan habitantes de poblaciones indígenas y/o rurales en zonas periféricas, y que provenían de grupos políticos o religiosos radicados en poblaciones consideradas centrales.

Dado lo numeroso de estos movimientos —que pueden incluso ser centenares si consideramos los que ocurrieron en espacios más limitados, reducidos a poblaciones pequeñas y a localidades aisladas—, me limitaré a hacer referencia solamente a algunos de ellos. He seleccionado aquellos de carácter pluriétnico los cuales, por lo mismo, tuvieron implicaciones y repercusiones en amplias zonas geográficas, por lo que fueron involucradas las poblaciones de diversas aldeas, ranchos y pueblos, pudiendo identificarlos claramente como movimientos regionales con serias repercusiones en lo nacional.

La fuerza social y la capacidad combativa de estos movimientos obligó a las autoridades centrales de los momentos respectivos a involucrarse y a utilizar recursos más "nacionales", e incluso internacionales, con anuencias o apoyos de las potencias extranjeras a las cuales estaba sometido el país en esos momentos como colonia, o bien como país dependiente.

Con este incremento de fuerza en contra de los grupos indígenas, los movimientos fueron vencidos —temporalmente— y los protagonistas obligados a someterse a las nuevas formas de vida y organización social, política y cultural, con lo cual quedaron frenadas o congeladas sus propias causas.

Quedará pendiente para otro momento el profundizar qué tanto ese sometimiento equivalía a una aceptación real, o si ésta sólo se expresaba en forma aparente y qué tanto esta apariencia fue el resultado de la fuerza de una identidad cultural que, agredida, y aun violada, mantuvo la riqueza de una vitalidad que en ciertas condiciones emerge nuevamente en la superficie social.

En el presente texto intento una propuesta de comprensión global de los diferentes sentidos que manifiesta un movimiento organizado colectivamente, que utiliza razones subjetivas religiosas, símbolos, discursos y prácticas que aluden a mensajes de un ser considerado por los protagonistas como superior, que les alienta en su lucha y que les ofrece su apoyo para lograr un cambio de situación que les sea menos desfavorable, y en muchos casos no sólo eso, sino que logren un cambio total de esa situación y lleguen incluso a re-conquistar su anterior modo de organización, en el cual ellos miraron a sus abuelos, dueños y señores de esas tierras.

En cuanto a la ubicación espacial y cronológica, después de varios intentos de una selección que pudiera ofrecer comparativamente más elementos explicativos, decidí hacer el seguimiento de los movimientos armados que han ocurrido en la zona nor-occidental de nuestro territorio, identificada geográficamente durante el tiempo colonial como la zona limítrofe de la Nueva Galicia, hacia los territorios del norte que un poco más tarde llegarían a ser la parte sur de la Nueva Vizcaya, y en la última división política de nuestro país es el territorio formado por parte de los actuales estados de Nayarit, Jalisco, Michoacán, Zacatecas y Durango.

Una vez decidida la zona de observación, procedí a registrar los movimientos ahí ocurridos y seleccionar los de mayores repercusiones, sus fechas, su duración, sus razones y objetivos, sus logros, sus resultados; sus símbolos y lenguaje religioso, y sus relaciones de oposición o identificación con el cristianismo. Esto queda registrado en forma muy sintética.

En la última parte hago una reflexión, resultado de la comparación que puede realizarse entre las diferentes condiciones, estructuras, objetivos y resultados, intentando mostrar la diferencia entre el poder de movilización que da la religión cuando ese poder es ejercido por funcionarios al servicio de un grupo de dominación al cual apoyan porque se sienten privilegiados, y el ejercido por las mayorías conscientes de lo inhumano de las formas de sometimiento, o incluso por funcionarios de las entidades políticas o religiosas, pero cuya opción de poder es de servicio y en favor de las mayorías.

1. Aclaraciones básicas y propuestas

Cuando se hace un acercamiento diacrónico a algunos fenómenos sociales, puede ocurrir que quede velado al investigador la diversidad

de condiciones socio-políticas en las cuales estos movimientos se generaron. Al no darles el peso que poseen para influir en los hechos culturales y, por lo mismo, en quienes actúan como protagonistas, se limitaría mucho la posibilidad de su comprensión.

Dado que las condiciones sociales interactúan en los sujetos y grupos humanos, es indispensable considerar el cambio que supuso la llegada de los españoles a nuestras tierras, que implicó la presencia de nuevas concepciones del mundo, nuevas formas de organización política, explicaciones diferentes de las cosas.

La mezcla de los habitantes autóctonos y los recién llegados (dada por diversas causas y razones: por la convivencia obligada, por razones políticas de dominio, por razones religiosas, de búsqueda de nuevas almas para el reino de Dios), generó una diferencia en las concepciones y organización de la vida, que fue apreciada también en formas diversas, y por lo mismo, la historia registra variadas reacciones ante estas innovaciones.

Una rápida mirada a los cinco siglos de evangelización nos lleva a encontrarnos con grandes y evidentes diferencias entre las respuestas colectivas. Es indispensable ubicarlas según las condiciones políticas y culturales de los grupos sometidos, lo que está en relación con los tiempos políticos, que podemos dividir en los conocidos tiempos: colonial, "independiente" y "revolucionario". Con toda intención he entrecomillado los dos últimos términos, porque el significado de las palabras no es preciso si atendemos a las realidades vividas por el pueblo mexicano. Se habla en las historias escritas de una independencia que no existe, puesto que sólo fue un cambio en el estilo de la dependencia, y se habla de una Revolución que quedó desvirtuada o estancada antes de empezar a concretarse.

La identificación de estos diferentes "tiempos políticos" es indispensable porque ubicados en ellos, los movimientos a los que haremos referencia tendrán diferentes oponentes, y por lo mismo diferentes sentidos, ya que el universo religioso estará conformado en formas diversas y la relación con la estructura eclesiástica de parte de los pueblos será también variable, por lo cual se harán los señalamientos adecuados en el momento oportuno.

1.1. Poder religioso y poder de lo religioso

Desearía enfocar este trabajo alrededor de una reflexión básica: cuál es la capacidad de los pueblos *para desarrollar acciones colectivas orientadas a lograr mejores condiciones de vida para las mayorías,* y qué papel juega en esta capacidad el elemento religioso, es decir, qué peso tiene en estas movilizaciones el factor religioso.

Quisiera destacar desde este momento la necesidad de observar las diferencias entre dos realidades, cuyos conceptos pueden prestarse a

confusión, pero que en los procesos sociales distinguen claramente posiciones, intereses y objetivos. Me refiero al "poder religioso" [1] como la capacidad que utilizan ciertos funcionarios de una estructura eclesiástica, encargada de difundir y mantener una creencia religiosa. Estos funcionarios religiosos, según el momento histórico, pueden actuar con independencia de las autoridades civiles o pueden estar vinculados con los aparatos de gobierno, pero actuar en convergencia o divergencia por intereses más particulares.

También los encontramos disociados formal y legalmente de los poderes públicos en acciones de oposición a los mismos, pero también actuar por el mismo proyecto de un país, aunque diferir en los actores que deben conducirlo o en la utilización de posiciones privilegiadas dentro de esas estructuras.

Ahora bien, al referirme al poder de lo religioso, tomo en cuenta la capacidad de movilización y de acción que otorga a los individuos, grupos y pueblos una concepción religiosa determinada. Que los lleva a actuar, aguantar, entusiasmarse, consolarse... encontrar ánimo para luchar por una mayor justicia y dignidad personal, comunitaria y social. Que los hace actuar no solamente ante causas más personales. Que los lleva a buscar estrategias con grupos, o en grupo, para causas más colectivas y sociales. Son estas segundas las prioritarias, y las que más pueden observarse en los movimientos socio-religiosos.

Todo individuo que actúa en su vida cotidiana, y en los grandes procesos colectivos, en razón de una fe que lo lleva a orientar sus esfuerzos en la búsqueda y la lucha en diferentes frentes: político, económico, cultural, religioso... de que sean reconocidos los *derechos de los débiles y debilitados* de su propia formación social, es una persona que manifiesta la capacidad de movilización en función del "poder de lo religioso" y, por lo mismo, estos individuos pueden ser altos funcionarios religiosos o civiles, o pueden ser personas y grupos de los ambientes y zonas dominados políticamente, sometidos económicamente y subyugados culturalmente en proceso creciente de despojo cultural.

Por lo anterior, quisiera *enfatizar* que la diferencia entre estos dos conceptos no está en función de la clase social o de la posición jerárquico-política, sino en función de dos elementos:

1) que ese ánimo en la lucha tenga como fuente generadora una concepción religiosa; y,
2) que esté orientada a beneficiar a los debilitados de los cuales se es parte por situación, posición y opción de clase. Ahora bien, en el caso de los elementos de otra clase, se toma camino sólo por la vía de la opción.

---

[1] Puente de Guzmán, María Alicia, *Iglesia-sociedad. Utilización de algunas perspectivas teórico-metodológicas para el estudio de sus relaciones*. Folleto SIEPAC, SRI-H, No. 013, México, 1987.

Los objetivos de una lucha pueden expresarse, según el momento histórico de la misma, en satisfactores materiales: restitución de terrenos; mejores retribuciones a los trabajos; mejores condiciones materiales de vida; reconocimiento de derechos políticos, o incluso en los grandes movimientos sociales los logros buscados serán un tejido de satisfactores materiales y políticos con una trama cultural global, por la cual buscan una autonomía cultural que respete sus propias y peculiares formas de organización y de vida.

Estos dos conceptos nos llevarían a detectar que el *transclasismo de las creencias* y *comportamientos religiosos* es una sutil transferencia (o burda, según desde donde la queramos observar), mediante la cual los objetivos particulares de las clases dominadas, de los pueblos oprimidos, pueden llegar a desaparecer o a decrecer para sustituirlas por intereses y objetivos cuyas condiciones de vida los hacen diferentes. Las repercusiones, entonces, serán una pérdida de identidad de los pueblos dominados gracias a apoyar en su lucha a funcionarios que buscan un *poder religioso* que únicamente satisface en lo concreto a unos cuantos beneficiados por el sistema social vigente, en tanto a las mayorías les pide y las convence de una paz que más bien resulta una pacificación obligada, previa a una renuncia a los derechos propios.

Y viceversa... en el caso de que actores sociales ubicados por sus funciones religiosas en las clases dominantes y en posiciones eclesiales de alta jerarquía, si se dejen guiar por "el poder de lo religioso" optarán, sin lugar a duda, por las mayorías oprimidas, llegando incluso a enfrentarse a las autoridades civiles y políticas.

1.2. Grado y tipo de agresión y despojo

Es importante observar el grado de la agresión sufrida por los grupos étnicos, de acuerdo con el tipo y grado de despojo al que fueron sometidos.

Ante un reciente proceso de conquista y su consecuente colonización, el despojo inicial es de una magnitud y amplitud considerables. Se les ha despojado de tierras, de formas de organización, de formas de explicación de su mundo. Se les ha "demostrado" que el Dios que llegaba con los españoles era más fuerte que los dioses que ellos —los indígenas— sabían que los habían protegido desde los abuelos de sus abuelos.

Se les ha trasladado de sus lugares, se les ha obligado a romper con el vínculo sagrado, extratemporal, que los unía en sus cerros y cuevas con el espíritu de sus antepasados. No es posible pensar en estas luchas sino como un genocidio cultural: matar la identidad cultural de un pueblo. En muchos casos, esto quedó asociado con genocidios físicos y biológicos.

Este drama de la "des-posesión" ejercida por un pueblo extranjero que pisa los nuevos territorios buscando riquezas, y explicando o

justificando su empresa con razones de la existencia de una religión superior y la necesidad misionera de ganar almas para el cielo, es el mecanismo mediante el cual se concreta una situación colonial en que un pueblo extranjero, a través de sus ciudadanos, de sus estructuras políticas y religiosas, se transforma en metrópoli o se fortalece en su calidad de imperio.

1.3. Defensa o rebelión

Por el contrario, las poblaciones autóctonas sufren una agresión vital. Diversas formas de reacción acompañarán este proceso: enfrentar directamente; escaparse y huir; suspender la vida: suicidios o abortos; o bien, aparentar para sobrevivir, para proteger las creencias, para incrementar la fuerza; y, en un momento dado, *rebelión,* o más bien, *defensa* que, según el grado de extensión que implique, puede constituir toda una insurrección regional.

Este tipo de movimientos sociales que no sólo se dieron en determinado grupo étnico o localidad, sino que por su extensión y amplitud abarcaron otros lugares o incorporaron a otros grupos étnicos, fueron generados porque el grado de despojo se incrementaba y profundizaba cada vez más.

2. Algunos movimientos socio-religiosos armados en la región nort-occidental

2.1. En el tiempo de la conquista

En 1541, en los límites de Nueva Galicia y las tierras situadas más al norte y centro del país, se generó un movimiento en el que participaron más de 70.000 indígenas. Sus chamanes los convocaron en nombre de sus dioses y les aseguraron que su dios les ofrecía resucitar a todos sus antepasados y proveerlos de ropa, joyas, riquezas: oro y turquezas. Armas: arcos y flechas. Su dios, Tecoroli, les pedía que se unieran para luchar y acabar con los españoles, abandonar las nuevas enseñanzas de los frailes y no creerles lo que decían. Todo indio que creyera en el dios cristiano, quedaba amenazado de no volver a ver la luz y de que sería devorado por las bestias. Tecoroli también les ofrecía que una vez que ellos acabaran con los españoles, él mismo se trasladaría a Guadalajara, Michoacán, México y Yucatán, para matarlos a todos y asegurar así a los indígenas el volver a ser felices con sus antepasados, sin saber lo que era trabajo, dolor o vejez, puesto que tornaría jóvenes a los viejos.

Fue este un movimiento pluriétnico: entre los más numerosos estaban los cascanes, tecuexes, tepehuanos, huachichiles, zacatecas, etc.

Teuquital y Tenamaxtle son los nombres de los jefes indios. Sin embargo, ya uno de ellos era conocido por el nombre cristiano de Diego el zacateco. Se involucraron habitantes de Jalpa, Teul, Tlaltenango, Juchipila y Nochistla, y se concentraron en el Cerro del Mixtón (en Juchipila). El lugar que recuerda el centro de fortificación es el denominado Peñal (en Nochistlán).

La defensa española se fortalecía desde Guadalajara, encontrando un fuerte apoyo en Pedro de Alvarado, conquistador de esa región. Sin embargo, por la persistencia del combate tuvo que acudir personalmente el Virrey Antonio de Mendoza, acompañado de un fuerte contingente militar en el que se registra a miles de indios purépechas. Una vez más, un factor que influyó en el triunfo español fue la división entre los indígenas, que lleva a los purépechas a enfrentarse a aquellos grupos étnicos apoyando a las fuerzas extranjeras (Parece que la historia se repite).

2.2. En el tiempo de la colonia (1616)

En este tiempo se da el movimiento de los tepehuanes, en el que también participan: coras (de Guazamata), negros, mulatos...

Un indígena exhortaba al levantamiento designando a los españoles cómo "usurpadores de sus tierras" y "tiranos de sus libertades", y los invitaba a que convocaran a todas las tribus a sublevarse y a "que se conjurasen contra los castellanos".

Este indígena, presentándose en ocasiones como "Hijo de Dios" (asimilación selectiva de la figura de Jesús), exhortaba de pueblo en pueblo a destrozar de tal manera todo lo traído por lo españoles, que no quedara vestigio alguno de las ceremonias enseñadas por los misioneros. Ofrecía también "que al tercer día resucitarían" (apropiación selectiva de otro rasgo de Jesús) si llegaban a morir en la batalla, y no solamente ofrecía la resurrección, sino también el rejuvenecimiento en caso de que los que muriesen en la batalla fueran ancianos, ya que volverían a ser "robustos mancebos". Ofrecía, además, que su dios los *protegería* siempre, y se quedarían *con toda la tierra.*

Este indígena no sólo utilizó de los componentes de la religión católica los rasgos de Jesús antes mencionados. Acudió también a la figura del Espíritu Santo, pero aclarando que éste no "sufriría los desacatos de su desobediencia", como lo había hecho el hijo, sino que si no obedecían pagarían su falta.

Hablaba también de "un gran diluvio", que ahogaría a todos los españoles. Indica José Arlegui [2] que después de esto hizo una demostración, forzando los gestos de su cara y logrando, con engaños,

---

[2] Arlegui, José, en su crónica sobre la provincia de San Francisco de Zacatecas, detalla desde los informes por él localizados, este caso. Ver bibliografía.

que dos indios fueran tragados por la tierra, hecho que llevó a los presentes a postrarse ante él y a prometer obedecerle con prontitud.

Después de la visita de este líder anónimo, los tepehuanes de estos pueblos mostraron su disposición a iniciar la lucha. Se dedicaron un tiempo a preparar sus armas: macanas, flechas, arcos, etc. Y guardaron secreto, esperando el momento de que fuese señalado el tiempo y la hora del enfrentamiento.

Fueron destruidas muchas iglesias e imágenes cristianas, sementeras, ganados, niños. Murieron muchos españoles, civiles y religiosos... y también muchos indígenas, quienes "totalmente convencidos de la profecía de la resurrección", llegaron a sentir que compañeros muertos volvían a tomar las armas.

Tuvo que involucrarse el gobierno de Nueva Vizcaya, fortalecido con un ejército de 600 hombres. Murieron más de 15.000 indígenas. La lucha duró más de un año, y "los tepehuanes casi fueron exterminados" [3]. En este levantamiento se hace explícita la participación de la mujer en la lucha.

2.3. En el tiempo de la nueva dependencia. Religión y fueros (1856-1876)

Fue la consigna que llegaron a repetir diversos grupos que se levantaron en armas en la segunda mitad del siglo XIX, amenazados por las leyes de Comonfort y Lerdo de Tejada (1856) sobre la desamortización de terrenos de corporaciones, que igual afectaron las propiedades de la Iglesia, que las de las comunidades indígenas.

Es el tiempo del ascenso liberal, cuando más sometido quedó nuestro país a la dependencia de nuevas potencias extranjeras. Ante la necesidad de facilitar la tolerancia de cultos o libertad religiosa, para poder atraer inversionistas que no tuvieran impedimento en ejercer su religión protestante, se generaron conflictos en varias zonas de la República, entre ellas en la zona habitada por los tepehuanes, huicholes y coras, que llegaron a pelear por la independencia indígena, convocados por Manuel Lozada [4].

Lozada ofreció la posibilidad de que tomaran posesión de sus terrenos, y se refería claramente a los que les habían sido usurpados. Así pues, ellos tenían claro que se trataba entonces de recobrar una propiedad, y no de incurrir en un robo.

Este conflicto agrario se prolongó hasta 1872, cuando el presidente Lerdo de Tejada obligó a los pueblos indígenas a someterse a la decisión

---

[3] Para aclarar la existencia posterior y las diferencias entre los tepehuanes del norte y del sur, ver: Lumholtz, "México desconocido", y Alden Mason, "Notas y observaciones sobre los tepehuanos", en: *América Indígena,* vol. XII (1952).

[4] Nahmad Sitton Salomón, *Coras, huicholes y tepehuanes (1854-1895),* Col. SEP-INI, México, 1972.

de los tribunales de deslinde, desconociendo al comité indígena que había sido integrado por Lozada.

Hubo varios conflictos, que indican las diferentes correlaciones de fuerza entre "conservadores" y "liberales". Finalmente, se llegó a un pacto con Lozada, ante el peligro que le significaba al gobierno el que se llegara a integrar una confederación de occidente.

Lozada fue transformado por los coras, huicholes y tepehuanes en un héroe mítico, a quien veneran en sus "regiones de refugio".

La problemática agraria fue la más acentuada en ésta época, no obstante los campesinos de diversas zonas, como dejamos anotado anteriormente, repetían la consigna: "Religión y fueros", cobijados por un "poder religioso" al que ellos trataban de beneficiar. Para los alzados no cabía duda: el gobierno había caído en manos de los protestantes [5].

2.4. En el inicio de la institucionalización de la Revolución. Movimiento cristero con sus dos momentos: 1926-1929 y 1935-1939

Unos párrafos sólo para dejar indicados algunos datos básicos de este movimiento.

El hecho desencadenante: la puesta en vigor por el presidente de la República, a través de las leyes reglamentarias, de los artículos constitucionales que limitan los derechos cívicos y políticos de los clérigos, que restringen la libertad religiosa y las funciones educativas de los ministros del culto, etc., y además la exigencia del registro obligado de sacerdotes ante las autoridades civiles para reducir el alcance de sus servicios ministeriales [6]. Los obispos protestan por la puesta en vigor de estas leyes constitucionales, igual que lo habían hecho en 1917, apoyados entonces por Benedicto XV, ahora lo hacían con el apoyo de Pío XI.

Después de luchar en varios campos para pedir la modificación de las leyes, los obispos deciden suspender el culto para no verse sometidos en esa forma a la autoridad civil. Este hecho genera una serie de levantamientos de campesinos armados, que llegó a ensangrentar más del 50% del territorio nacional [7], quienes lucharon en esa forma por la libertad religiosa. Cristianos de zonas urbanas que se habían ido organizando para aumentar su capacidad de defensa ante funcionarios oficiales que cometían actos de persecución, asumieron la coordinación

---

[5] Meyer, Jean. *La cristiada,* tomo II. Edit. Siglo XXI, México, 1978, pág. 34.

[6] Puente de Guzmán, María Alicia, "Entre la sujeción y la autonomía. La Iglesia en el movimiento cristero", en: *Materiales para una historia de la Iglesia en México*. Obra colectiva de CEHILA en prensa.

[7] Sin embargo, es necesario aclarar que, hasta ahora, se ha difundido y registrado como la zona más fuertemente cristera la que conforman poblaciones de los Altos de Jalisco.

del movimiento armado, que duró tres años. Se involucraron cada vez más actores sociales y políticos, quienes armaron o desarmaron el movimiento al de acuerdo con sus intereses particulares.

Es por eso importante distinguir entre las razones subjetivas y las condiciones objetivas de esta lucha, que en lo general es concebida como un movimiento contra la Revolución Mexicana. Sería indispensable un trabajo especial dedicado sólo a fundamentar la aceptación o rechazo de esta afirmación.

Para el objeto de este estudio, creo importante subrayar que el poder religioso y el poder de lo religioso se enfrentaron con toda claridad en este movimiento. Ello con más claridad al final de la primera cristiada, cuando los obispos de más poder llegaron en 1929 a unos arreglos con el gobierno, que son en sí mismos una negación y, por lo tanto, una traición de los objetivos marcados al inicio de la lucha (1926), y en los cuales convergían obispos, sacerdotes, laicos urbanos y campesinos cristianos: no cejar en la lucha hasta lograr la modificación de la ley.

Después de tres años de lucha armada, los cristeros se vieron obligados moralmente a dejar las armas ante la voz de sus pastores, quienes así lo pidieron, no sin antes haber dado testimonio de su capacidad de creatividad en el ejercicio ministerial de un culto reservado únicamente a los sacerdotes. Es precisamente por esa iniciativa y ese aspecto de su autonomía laical, que los campos, los montes, los valles, las cuevas, se volvían altares para la oración y el sacrificio. Así, ante una ley que prohibía la manifestación pública del culto, los cristeros se muestran señores de la religión que para entonces habían elegido como propia.

En la segunda cristiada, levantamiento armado que solamente se dio en forma aislada y dispersa en unos 7 estados de la República, intervinieron diversos factores: los gobiernos posteriores a Calles, incluso el de Portes Gil, que es con quien habían pactado los obispos, no lograron o no apoyaron para que el culto católico se ejerciera con libertad. Se volvió a sentir la reacción del gobierno ante la fuerza de los católicos, la cual quedó manifestada con motivo de las celebraciones del cuarto centenario de las apariciones de la Virgen de Guadalupe (1531-1931); la reforma agraria continuaba cambiando los sujetos que dañaban a los campesinos, ahora eran los líderes agrarios los que acumulaban el poder en el campo; y "la gota que derramó el vaso": la modificación que se había incorporado en el artículo tercero, y que se puso en vigor durante el régimen de Lázaro Cárdenas (1934-1940), sobre el impulso que se daría en el país a una educación socialista.

Los cristeros decidieron mantenerse en lucha, aun en contra de la petición de los obispos. En esta forma ellos rompen una dependencia con las autoridades eclesiásticas y distinguen entre su fe, su religión y la estructura institucional.

Ellos optan por seguir los dictados de su conciencia, y asumen así su propia identidad laical. Esta es la innovación con respecto a la primera

cristiada, y la importancia de un proceso social que ya no sólo se reduce al espacio litúrgico-religioso, sino que abarca decisiones que tienen que ver con su comprensión de los problemas sociales y su forma de enfrentarlos, incluso con una lucha armada independiente totalmente de la jerarquía de la Iglesia.

Lo que faltó aquí fue un análisis social que permitiera a los cristeros darse cuenta de las repercusiones, límites y alcances sociales de su lucha. Sin embargo, el paso hacia una autonomía laical estaba dado. Por cierto, y como una mirada al camino recorrido, podemos afirmar que

> ...continuaron las medidas restrictivas de parte de la Jerarquía, la Acción Católica y otros movimientos de seglares... pero que medio siglo después, son cada vez más los cristianos que, fieles al anuncio evangélico, lo proclaman, concretándolo en las situaciones actuales... prioritariamente en las de aquéllos que sufren sus peores efectos... aquellos sobre los que se descarga el mayor peso de la crisis de hoy [8].

Las Comunidades Eclesiales de Base hacen presente un paso más de aquella primera semilla... No sólo su fe les lleva a actuar en el campo político, sino que sus espacios cultuales y rituales tendrán cada vez más contenidos sociales y políticos, que no podrán eliminar porque no estarán más de acuerdo con el divorcio entre la fe y la vida y, sobre todo, porque se han afianzado en el necesario redescubrimiento de la dimensión política de la fe [9].

3. Hacia una comprensión general

Con base en lo anterior se puede afirmar que en todo movimiento popular, que tiene como expresión central una razón, creencia o símbolo religioso (y que, en consecuencia, es generalmente definido como "movimiento religioso"), encontramos no solamente repercusiones sociales, sino que la misma creencia y/o práctica religiosa se ha construido o reconstruido con componentes sociales.

En otras palabras, las creencias religiosas y los comportamientos de ahí derivados únicamente nos harán comprensible la dimensión cultural si los ubicamos dentro del proceso histórico concreto y en las condiciones sociales y políticas que los generan y que, por lo mismo, son parte esencial para explicarlos.

---

[8] Guzmán García, Luis, "Cristianos en México hoy: ¿sólo relaciones Iglesia-Estado?", en: *Revista del Centro de Estudios Ecuménicos*. No. 19, II Epoca, julio-septiembre de 1989.

[9] Fernández, David, "Los cristianos y la cuestión política partidaria", en: *Revista del Centro de Estudios Ecuménicos,* No. 19, II Epoca, julio-septiembre de 1989.

En los movimientos populares armados, aquí trabajados, encontramos:

En el primer tiempo, el de la conquista, la Guerra del Mixtón, en la etapa de expansión hacia zonas periféricas desde el centro ya conquistado. Diversos grupos étnicos se unen para enfrentarse al grupo de invasores, quienes no sólo les amenazan, sino que han logrado romper con su organización social y política —la propia de grupos nómadas— y que intentan suplantar, por eliminación total, el universo simbólico religioso que —como a sus abuelos— les mantuvo y les mantiene en la vida con sus características propias, con los rasgos culturales de su propia forma de vida.

Por otro lado, el cristianismo, la nueva religión, sustenta, explica, apoya y acompaña y, por lo mismo, justifica el nuevo orden social, político y cultural. Por lo tanto, es totalmente explicable y comprensible que, para acabar con esos nuevos dominadores, fuera indispensable para esos grupos acabar con la religión que hacía posible tales despojos. Se trata, entonces, de un *movimiento de rechazo total.* Ningún componente del campo simbólico será aceptado; tampoco las formas de organización, ni del culto. Por lo mismo, serán rechazados totalmente los agentes que intervienen en la organización eclesiástica, junto con los españoles que los empiezan a desplazar de sus tierras, a obligarlos a mantenerse en un lugar y a someterse a trabajos forzados.

En el segundo tiempo, *el colonial,* levantamiento de los tepehuanes en 1616, tiempo más bien de "colonización" desde el punto de vista político. Ha pasado casi un siglo desde la conquista militar del centro de México. El descubrimiento de la plata en Zacatecas y del hierro y de otros metales en las minas de Durango, había impulsado desde mediados del siglo anterior la colonización hacia el norte. Los presidios, misiones y poblaciones, facilitadores de defensa, protección y alimentos, fueron las estrategias seguidas para continuar la conquista, menos sangrienta en lo cualitativo, pero de todas formas *sangrienta,* y también *espiritual* y *cultural.*

La labor de los misioneros se había hecho sentir por esas tierras. Los indígenas, convencidos, obligados, o incluso simulando aceptación, habían acudido a la catequesis, habían participado de un tipo nuevo de organización de sus pueblos. Múltiples experiencias, diversas a las de los abuelos de sus abuelos, los habían conducido a modificar su cosmovisión, a poseer una explicación diferente de su mundo. Esa diferencia se daba porque se habían incorporado a su mente nuevos componentes, mediante experiencias de organización grupal, social, comunitaria, religiosa.

Pienso que, con base en esto, este movimiento nos presenta un campo simbólico-religioso que denota una *asimilación selectiva de las creencias,* las que concretizan a conveniencia de sus propias comunidades. Es así que podemos calificar este movimiento como de *rechazo parcial,* lo que supone también una aceptación parcial.

Advertimos que la organización de los agentes religiosos de la Iglesia Católica es la parte rechazada, porque ellos asimismo se asumen como los organizadores de sus creencias.

Estamos pues ante el cambio cualitativo y parcial de un universo simbólico, ubicado en una experiencia de colonización que conlleva forzosamente una suplantación creciente de las formas de organización autóctona. En este momento de la colonia el mestizaje biológico es, sin duda, un elemento más para entender el incremento de un mestizaje cultural-religioso que se manifiesta evidentemente en este movimiento.

En un tercer tiempo, definido por el *paso de una dependencia a otra* (paso de la dependencia de la metrópoli española a la de los países hegemónicos anglosajones), se van a dar especialmente durante la segunda mitad del siglo XIX, y precisamente ante el ascenso y triunfo liberal, diversos movimientos que tejen problemas agrarios y políticos, si bien los expresan con el grito de "Religión y fueros". Sus génesis se encuentra a partir de la ley de desamortización que afecta a las tierras de las comunidades indígenas, pero tejida en la realidad política con las posesiones de la Iglesia Católica.

Estos movimientos se han caracterizado por luchar por los privilegios de los funcionarios del catolicismo, y por la religión católica. Son una protesta contra el peligro de perder la hegemonía y la dominación que, por lo menos en el campo religioso, ejercía la religión católica, y que ahora estaban amenazadas ante la llegada de protestantes de países anglosajones, y que sólo asegurando una libertad de cultos se podían animar a trasladarse e invertir en México.

En este tercer caso, vemos un grado más de asimilación que podríamos denominar *asimilación global o general,* pues muestra cómo se va despojando la conciencia de contenidos comunitarios propios, es decir, se va acrecentando la dependencia al aceptar una heteronomía a costa de la propia autonomía. Se ha manifestado la adopción y aceptación de las creencias, prácticas y funcionarios, de tal manera que se lanzan a defender privilegios para ellos. Estamos ante un gobierno liberal, ubicado en la segunda mitad del siglo XIX, en un momento en que se disputa el espacio político por el poder. Las contrincantes serán las autoridades civiles. Las autoridades religiosas, movidas por el poder religioso, buscan mantener privilegios para sí mismas, en este caso en oposición a las autoridades civiles. En cambio, en el caso de los dos primeros tiempos, el poder religioso, en convergencia con el poder civil, luchaba asociado a las autoridades del momento para extender e imponer un nuevo modo de vida.

Por último, unas palabras para condensar lo dicho sobre un complejo movimiento generado en el "cuarto tiempo", el tiempo de la Revolución Mexicana.

En este encontramos *dos* momentos igualmente importantes. El más conocido por su duración, por su extensión y por sus repercusiones políticas, el primero, cuando Calles comienza un controvertido período

en el que la Revolución queda confundida y sufre una primera congelación. Este movimiento se mantuvo en pie de lucha de agosto de 1926 a junio de 1929. Y el segundo momento, menos importante por su extensión, por lo débil de su característica militar y que, sin embargo, para nuestro punto de vista y haciendo el seguimiento de los grupos populares, resulta de una alta significación socio-religiosa, el que se llevó a efecto durante el período de Cárdenas, cuando ya la Revolución estaba en su fase de institucionalización, y no obstante era regida por un presidente que adoptó medidas sociales muy contradictorias, desde la benéfica nacionalización del petróleo, que convoca una respuesta nacionalista sin precedentes, hasta la corporativización del partido oficial, entonces el PRM (Partido de la Revolución Mexicana), que a la larga va a representar un obstáculo para la democratización política.

El primer momento nos muestra la lucha de los campesinos cristianos y de algunos indígenas y diferentes grupos étnicos, en sus esfuerzos por mantener una autonomía en los espacios cultural-religioso, ya que después de cuatro siglos de conquista y colonización, ellos, los campesinos, no los indígenas, han llegado a considerar a la religión católica y a su Iglesia, como propias. Es una lucha con un amplio grado de complejidad, por los innumerables actores y factores que en ella intervienen. Sin embargo, en este trabajo no se trata de hablar de este movimiento y de su significado nacional, sino de hacer el seguimiento del sujeto social que hemos enfocado en estos siglos de lucha, el pueblo que habitaba zonas rurales, que en los dos primeros siglos es un pueblo indígena, pero en el cual el mestizaje sanguíneo va formando un pueblo de campesinos mestizos que hacen presente la raíz indígena en el actual siglo XX.

Para este pueblo, para estos campesinos que se levantan *inicialmente* en forma espontánea, esto es, por decisión propia porque ven amenazados sus otros terrenos culturales, la lucha armada es una manera de defender a su Cristo Rey y a la Virgen de Guadalupe. Estamos pues ante una experiencia de *apropiación,* resultado de un proceso de transformación cultural.

En una mirada a los años posteriores a la cristiada, o sea, a los actuales, se puede constatar que ya está presente el tiempo en que la imagen de Cristo, en adelante será el Cristo indígena, obrero, campesino... y no el Cristo Rey.

4. Reflexión final

La observación de estos movimientos nos facilitó la comprensión de la diferencia entre estos dos "poderes" como categorías construidas, con la intención de poder clarificar el hecho religioso como un hecho social. Constatamos que la diferencia no radica tanto en el sujeto portador del poder, cuanto en el objetivo al cual está orientado. Es decir,

funcionarios religiosos pueden movilizarse en función del "poder de lo religioso" siempre y cuando los objetivos, metas y mensajes de sus trabajos estén orientados a una experiencia colectiva de mejoramiento de vida, a un reconocimiento de la dignidad y capacidad humanas de cada una de las personas y grupos que conforman las mayorías sometidas en un momento concreto de la sociedad de la que forman parte.

Y en el mismo sentido: un movimiento de grupos populares puede estar más bien inspirado por un "poder religioso", cuando este movimiento tenga como objetivo la defensa de los privilegios de una minoría.

Para concluir este acercamiento panorámico, creo posible proponer la siguiente consideración, que puede ser constatada, negada o modulada en próximas investigaciones.

El "poder religioso", sea ejercido por autoridades religiosas o por grupos de base, limita la capacidad de identidad de los propios grupos, y de manera especial el espacio para ejercer su autonomía, subrayando, por el contrario, una dependencia de líderes exteriores a su comunidad, sean estos extranjeros, criollos o mestizos.

Por el contrario, el "poder de lo religioso" que observamos más fuertemente en el primero y último movimientos, facilita a los grupos por él inspirados una capacidad de organización, creatividad y movilización; una capacidad de generar cambios ante modelos impuestos, sean estos expresados en comportamientos, rituales o litúrgicos, donde las mayorías asumen tareas antes exclusivamente reservadas a los sacerdotes, o a quienes ellos autorizan (primera cristiada), o modifican sus actitudes de obediencia ciega a los obispos y sacerdotes y en ese momento, en razón de su fe, deciden continuar la lucha armada y consideran equivocados a los obispos. La autonomía laical se hizo presente (segunda cristiada).

Es así que el "poder religioso" resulta un obstáculo a la autonomía popular, mientras el "poder de lo religioso" se constituye en generador, en un facilitador de la autonomía de los grupos, derivando así en un vehículo de fortalecimiento de su identidad colectiva, que es la mejor forma de hacer frente a cualquier invasión, sea ésta económica, política, militar, cultural o religiosa.

Bibliografía

Aldama, Manuel, *Manuel Lozada y la rebelión indígena de Nayarit, 1873. Ideología y praxis de un movimiento agrario.* Jornadas de Historia de Occidente. Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas. México, 1980.

Arlegui, José, *Crónica de la provincia de Nuestro Santísimo Padre San Francisco de Zacatecas.* Ignacio Cumplido, reimpresión. México, 1851.

Barabas, Alicia M., *Utopías indias.* Enlace Grijalbo, México, 1987.

Casarrubias, Vicente, *Rebeliones indígenas en la Nueva España*. SEP, México, 1963.
Galaviz, María Elena, *Rebeliones indígenas en el norte del Reino de la Nueva España*. Edit. Campesina, México, 1967.
González Obregón, Luis, *Sublevaciones de indios en el siglo XVII*. Imprenta Museo Nacional, México, 1907.
Huerta, María Teresa, *Rebeliones indígenas en el noroeste de México en la época colonial*. INAH, México, 1966.
Meyer, Jean, *La cristiada*, tres tomos. Siglo XXI, México, 1973 (1a. ed.).
Oliva, Josefina, *La resistencia indígena ante la conquista*. Edit. Siglo XXI, México, 1974.
Olivera Sectano, Alicia, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929, sus antecedentes y consecuencias*. México, 1966.
Reina, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*. Edit. Siglo XXI, México, 1980.

Testimonio
El quinto centenario: la conquista-evangelización

Juana Vázquez Vázquez *

En México y en América Latina los pueblos indígenas hemos vivido la explotación económica, dominación cultural, marginación social, y discriminación racial, obedeciendo los 500 años de coloniaje.

A nosotros, los indígenas, nos toca vivir un momento de mucho significado en la historia moderna. En toda América, y en diversos puntos del mundo, se ha empezado a vivir con intensidad una etapa de revaloración de las culturas autóctonas y el derecho a su conservación y desarrollo. Quiero decir que se está revalorando: la lengua, la indumentaria, la música, la danza, la medicina, la religión, la ciencia y la tecnología, las formas comunitarias para el trabajo, o sea, la filosofía del mundo indígena.

Este proceso de revaloración de la cultura en México, y en especial en Oaxaca, no es fácil, porque todavía vivimos las consecuencias de la invasión sufrida en América, por hombres hambrientos de oro y con deseos de imponer una civilización y evangelización cristianas, supuestamente superiores.

Nadie puede negar que en la colonia los misioneros fueron los primeros en dividir los territorios indígenas para establecer congregaciones y dominios, provocando serios conflictos y divisiones. Desde la colonia hasta la fecha ha habido derramamiento de sangre, pérdidas humanas en la lucha por la recuperación de las tierras despojadas. Fueron ellos los primeros en sostener y practicar la esclavitud como derecho de conquista, pues después de bautizar a los indígenas los hacían esclavos en nombre de Cristo. Los que se resistían a este acto "cristiano" los despedazaban, los mataban, los afligían; atormentaban a hombres,

* Zapoteca de Villa Hidalgo, Yalalag, Oaxaca (México). Representante de la Unión de Mujeres Yalaltecas.

mujeres, ancianos y niños, quemando a nuestros sabios porque decían que eran unos brujos, y destruyendo los sitios sagrados: los templos. Ante estas injusticias, cuántas madres indígenas prefirieron matar a sus hijos para que no fueran esclavos eternos y víctimas de las agresiones y masacres practicadas por los colonizadores.

Con estas características, la civilización y la evangelización cristianas fueron las dos herramientas poderosas utilizadas por los conquistadores para saciar la codicia del hombre blanco de acumular oro. Se enriquecieron a expensas de muchas almas, de indígenas muertos en defensa de nuestra cultura y fe, herencia sagrada de nuestros antepasados. Con la "civilización y evangelización cristianas" la colonia nos ató con una cadena de atraso, llena de injusticias.

De allí que la historia del pueblo indígena de Oaxaca y México por buscar justicia, es interminable. En los tiempos de la colonia nuestros abuelos lucharon contra la ferocidad inaudita de los alcaldes mayores; en el porfiriato, los causantes fueron los jefes políticos o terratenientes; y en plena época posrevolucionaria, son los caciques locales y regionales quienes han convertido su voluntad en ley. Hemos comprobado una y otra vez que la justicia es para quien cuenta con suficiente plata. ¿Cuántos comuneros han sido asesinados por nuestros legítimos derechos?

Por las razones anteriormente expuestas, algunas organizaciones indígenas de México hemos reflexionado seriamente en torno a la celebración de los 500 años de conquista. Todas manifestamos nuestro repudio total a dicha celebración, porque los conocimientos milenarios y la fe enseñada y practicada por nuestros antepasados están latentes en el corazón y en la mente de cada indígena consciente de su realidad. Es cierto que fuimos despojados de nuestros bienes materiales, pero la riqueza espiritual y cultural está viva, porque nuestros Dioses están vivos y activos. Ellos se manifestaron en Quetzalcoatl, Condoy, Cosijoeza, y han estado en todas las luchas indígenas de América Latina. De la misma manera que Dios se manifestó en Cristo en el oriente, y en la lucha contra un imperio.

No pretendo dramatizar los hechos pasados, pero quiero referirme a un caso concreto de cómo se atenta contra la dignidad de los pueblos indígenas.

Actualmente hay un grupo de indígenas manipulados que plantean la canonización de dos fiscales muertos en la rebelión de San Francisco Cajonos, en 1700, y un sector de la Iglesia que avala este planteamiento. Estas personas que pretenden canonizar a los dos fiscales, argumentan que son unos mártires. Mártires ante los ojos de los frailes dominicos, porque defendieron la religión cristiana delatando el sitio donde se estaba efectuando una ceremonia religiosa en memoria de nuestros antepasados. En este acto religioso comunitario se encontraban hombres, mujeres, ancianos y niños. Los fiscales traidores, los frailes dominicos y los españoles que resguardaban a los frailes, interrumpieron con violencia esa tradición religiosa. Sin compasión alguna arremetieron

contra todos los presentes, quitándoles todos los símbolos de culto. Con esta crueldad los frailes dominicos, con la cruz en la mano, interpusieron un juicio en el que sentenciaron a muerte a 32 indígenas. Sus cabezas fueron exhibidas en el camino principal para que sirvieran de escarmiento a los demás idólatras ante la fe cristiana. Nuestros abuelos juzgaron a los dos fiscales como traidores, reconociendo verdaderas víctimas y mártires a los 32 indígenas muertos en un gesto de heroicidad, en defensa de nuestras tradiciones religiosas.

También en la memoria de los indígenas está presente la matanza ocurrida Templo Mayor, en donde murieron miles de hombres y sabios indígenas en una ceremonia religiosa comunitaria, y la masacre de Cholula. ¿Quién podrá olvidar estos hechos sangrientos? Si ante estos hechos la Iglesia avala la canonización de los dos fiscales traidores, estará avalando, un tanto, la masacre de hombres, mujeres, ancianos y niños, y su actitud sería antievangélica. Por lo tanto, la Iglesia debe pronunciarse por la no canonización de estos fiscales traidores, como una muestra de respeto a la dignidad de los indígenas.

Ahora bien, nuestros abuelos, al ver tanta agresividad de los evangelizadores, sabiamente se apropiaron de algunos elementos de la fe cristiana, dándoles un carácter comunitario. De esta manera aprendieron a tolerar a la Iglesia Católica, y eso es precisamente lo que practicamos hoy en las comunidades indígenas. Con esto quiero decir que si no cesa la persecución de nuestra simbología, en un momento dado puede ser de rechazo. Porque el espíritu religioso indígena es símbolo de esfuerzo y trabajo comunitario: significa unidad cultural.

Al cumplirse 500 años de dominación y opresión coloniales, la Iglesia debe comprometerse con la causa de los pueblos indígenas que luchan por su liberación, y demostrar una verdadera solidaridad. Los misioneros no deben concentrarse únicamente en los templos; el papel de la Iglesia debe cambiar sustancialmente. Esto porque en la actualidad hay misioneros que piensan como en la época de la colonia; actúan con palabras persuasivas y severas. Pero ella debe formar hombres conscientes y comprometidos, capaces de contribuir a la búsqueda de mejores condiciones de vida, con los pueblos indígenas y negros de América.

Valoramos el esfuerzo y el sacrificio de algunos misioneros que vienen acompañando a los pueblos que luchan por su liberación, y a los que han caído por nosotros, los pobres. Porque han comprendido que los indígenas no vivimos de lástima ni de compasión, sino que vivimos del maíz, del frijol, del chile, de la semilla de calabaza y de la panela. Estos productos básicos que nos proporciona la *madre tierra,* son los que alimentan nuestra cultura y tradiciones religiosas. Sí, la *madre tierra* es la única que nos protege y nos guarda en su seno materno; por eso lucharemos hasta rescatarla de las manos opresoras, porque la fuerza de nuestros abuelos día a día vigoriza nuestro espíritu de lucha.

Por lo tanto, el *quinto centenario,* para los indígenas, es un fecha para recordar a los hombres, las mujeres, los ancianos y los niños

masacrados durante la colonia; ellos están convertidos en polvo, pero ese polvo es la huella que nos guía hacia donde tenemos que caminar con pasos firmes y seguros. Debe ser un testimonio vivo de reconocimiento y de agradecimiento profundo por la riqueza espiritual, en el proceso de construir una nueva y justa sociedad. Por esta razón, ningún grupo humano puede avanzar sin el impulso de la solidaridad social de otros grupos de la misma especie.

Desde nuestro punto de vista, como mujeres, decimos que los que quieren celebrar los 500 años de conquista, viven otra realidad. Son aquellos que se han beneficiado y enriquecido con los actos de sus antepasados. Por tal motivo reconocen la conquista y no escatiman los cientos de millones de dólares que van a derrochar para tal fin. Piensan que una inversión de esa magnitud podrá borrar de su conciencia los millones de indígenas y negros asesinados, en aras de una civilización y religión supuestamente superiores a las culturas indígenas y negras. Aunque no dudamos que haya indígenas y negros renegados que aplaudan esta actitud triunfalista.

Para concluir, debo dejar sentado que el camino que resta por recorrer es largo y difícil; es un camino sumamente accidentado, porque los indígenas y negros de América Latina estamos inmersos dentro de una estructura económica y política llena de brutales contrastes.

Por el respeto a la autodeterminación de los pueblos
Por la conservación de las tradiciones comunitarias
Por el respeto a la dignidad de los indígenas
Por la unidad de los pueblos indígenas de América

Declaración de Santo Domingo

Escuchando el clamor de los pueblos indígenas y afroamericanos, y junto a las comunidades cristianas de Santo Domingo, la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA), se ha reunido para reflexionar acerca del sentido histórico del 500 aniversario de la expansión colonial de Occidente en nuestras tierras.

1. Las identidades

El sentido histórico del V Centenario surge para nosotros de identidades concretas y rostros inconfundibles. Encontramos los millones de rostros de muchos pueblos indígenas, los autóctonos moradores de estas tierras. Son los invadidos por Europa, que los convirtió en extranjeros en su propia tierra. También encontramos los millones de rostros de africanos, trasplantados, en un exilio descomunal, por voluntad de los europeos, hasta nuestras tierras. Son los esclavizados por Europa, los desarraigados de su propia tierra.

Desde 1492, Occidente ha pretendido erigirse en el centro del mundo. Ha pretendido, con soberbia, fundar desde sí el mundo, con sus invasiones y voluntades imperiales. Ha negado a los indios y negros, y a sus propios descendientes mestizos o mulatos; todas esas sangres malditas que fluyen rebeldes, creativas y resistentes.

Esas son las identidades que fundan nuestra historia y nuestro sentido histórico. Vanas han sido las ilusiones de los dueños de Occidente, con sus pretensiones económicas, políticas, ideológicas, todas ellas violentas y homicidas. Durante 500 años estas identidades populares, conflictivas, rechazadas y marginadas, con todo, crecen, maduran, se entrelazan, nos provocan y nos constituyen.

Los invasores, para fundar su orgullosa y supuesta superioridad en el mundo, se sirvieron del Dios cristiano, transformándolo en un símbolo de poder y opresión. Indios, negros, mestizos, afroamericanos y cari-

beños, fueron juzgados paganos, infieles, supersticiosos, extraviados en las tinieblas del pecado o del error: Dios tenía que llegar con los europeos. Esta fue, creemos, la idolatría de Occidente.

Desde nuestro sentido histórico, el Dios creador de la vida estaba ya desde miles de años en nuestras tierras, actuando como la fuerza vital y espiritual de las culturas de aborígenes y africanos. Era el Espíritu que daba la vida, la salud y el sustento a todos los pueblos, como madre de esta tierra.

Las iglesias occidentales insistirán en los 500 años de evangelización. Mas con esto ocultarán al Espíritu de vida y liberación que actuaba desde tiempos inmemoriales, y que Europa muchas veces apagó o interrumpió con su prepotencia y su desprecio por los pueblos oprimidos y sus descendientes. "¿De qué puede salvarnos?", dirán, con justa razón, los indios, refiriéndose al Dios de los invasores (cfr. AGI, *Charcas,* Leg. 12, fs. 1-5). Todos los cristianos, católicos y protestantes, del Norte y Sur, somos de alguna manera responsables de este pecado, y pedimos perdón.

2. Las invasiones

1492: ¡Año de gloria para los conquistadores!
¡Crimen y desgracia para los vencidos!

Occidente sigue hablando de "descubrimiento de América", o más actualmente de "encuentro de culturas". Para los pueblos colonizados, en 1492 comenzó la invasión y el desarraigo. Invasión y despojo de las tierras que tenían dueño. Desarraigo de millones de africanos deportados y esclavizados por los poderes coloniales. La conquista fue, como dijo José Martí, "una desdicha histórica y un crimen natural".

La conquista y colonización de América es un proceso de 500 años de invasión y opresión. Desde fines del siglo XV no han cesado el despojo de la tierra y la destrucción de la naturaleza. No han cesado el genocidio, el etnocidio, la destrucción de la cultura y la religión de los pueblos autóctonos.

Especialmente, la destrucción y opresión coloniales recayeron sobre las mujeres indígenas y negras.

En el siglo XVI se perpetró el mayor genocidio de la historia humana, y todavía hoy, bajo el impacto del imperialismo de los Estados Unidos, sobreviven 300 millones de hermanos nuestros en situación de extrema pobreza. Los poderes económicos, financieros, militares, culturales y religiosos de Occidente, en alianza con los poderes dominantes internos, siguen destruyendo nuestra vida, cultura y religión.

Víctimas de la llamada "conquista espiritual", hemos vivido 500 años de una evangelización violenta y engañosa, ligada a los poderes coloniales y neocoloniales. Los pueblos indios y africanos han sido

satanizados, y así obligados a ser cristianos. Se cirnió sobre nosotros una teología de la muerte y una espiritualidad represora de los cuerpos.

Hasta hoy el sistema dominante multiplica los ídolos de la muerte, para seguir oprimiendo sin límites y "con buena conciencia". El dinero, el poder, el mercado, el consumismo, el racismo y el sexismo, en nuestros días, son los ídolos que destruyen la vida y la cultura.

Afortunadamente, esta evangelización violenta y engañosa, que más que introducir a Cristo introdujo a Satanás entre nosotros (como denunció Pineda y Bascuñán en Chile en el siglo XVII), ha sido desenmascarada por la evangelización liberadora de nuestro pueblo. Los oprimidos, pero nunca vencidos, supieron descubrir la presencia del Evangelio a pesar de la violencia de los estados y las iglesias. Reconocieron a Dios como aquel que escucha el clamor de los oprimidos (cfr. Exodo, cap. 3).

Los pueblos autóctonos y mestizos, los grupos afroamericanos y caribeños, han ido reconstruyendo su propio mundo religioso. El descubrimiento de Jesucristo tendió, pues, a darse no tanto desde la cristiandad hacia los pueblos, sino desde éstos al conjunto de la sociedad. El pueblo pobre de Dios sintió sobre sí el Espíritu de Dios que lo urgía a proclamar la Buena Nueva a sus hermanos (cfr. Lucas, cap. 4).

La cultura europea, en un principio española y portuguesa, a pesar de las estructuras de dominación, supo entregar entre nosotros, en complejos mestizajes, sus positivos valores culturales y religiosos, y su propio cristianismo de los pobres. Estos valores fueron integrados en la tradición religiosa y cultural de los oprimidos, naciendo así una religión y cultura populares de resistencia y lucha contra la dominación. Ahí estaba naciendo una nueva manera de ser Iglesia, signo de esperanza para todos los hombres.

3. Las luchas

El sentido histórico del V Centenario apunta finalmente a las luchas populares del continente. Aviva nuestra memoria popular, el recuerdo de todas las sangres libertarias que han procurado rescatar vidas, culturas y religiones sojuzgadas.

¡Recordamos hoy con alegría a todos los rebeldes!

A los aborígenes de la tierra, a las luchas de los guaraníes y mapuches, caribes y cakchiqueles. A Túpac Amaru, en el Perú; a Canindé, en el Ceará de Brasil; a Lautaro, de Chile; a Canek, en Yucatán de México; y tantos otros y otras. A las luchas de los afroamericanos y afrocaribeños, a Zumbí, de Palmares, en Brasil, y a Lemba, en Santo Domingo.

A las mujeres que han luchado por nuestra liberación, como La Gaitana, de Colombia, o Mamá Tingó, de Santo Domingo.

Ellas y ellos son los protagonistas, los que, con sus vidas desafiantes, señalan el rumbo de la historia, el sentido histórico de estos 500 años y el futuro de las iglesias.

Recordamos por último a los que comprendieron sus luchas y supieron escuchar sus gritos de dolor y protesta, desde Bartolomé de Las Casas hasta Oscar Arnulfo Romero. El pueblo de Dios renace hoy a partir de los movimientos populares y las comunidades cristianas, y afirma su esperanza en su camino ecuménico y profético.

Santo Domingo, 12 de octubre de 1989

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de julio de 1992
su edición consta de 1500 ejemplares

940TA PS
11-12-92 32180
127 LBC

ISBN 9977-83-060-6

Autores

Enrique Dussel • Rodolfo de Roux • Pablo Richard • Luis Rivera Pagán • Eduardo Hoornaert • Johannes Meier • Jorge Pinto Rodríguez • Maximiliano Salinas • Margarita Durán • CEHILA-Cuba • Moisés Sandoval • Fortunato Mallimaci • Raúl Fornet-Betancourt • María Alicia Puente • Juana Vázquez

Hoy, cuando las contradicciones Norte-Sur se tornan centrales, es necesario volver a aquel lejano 1492, pero mirándolo desde la perspectiva del indio, del negro, del mestizo, del mulato, de la mujer, del campesino, del obrero, del marginal latinoamericano, y preguntarnos por su *sentido*. ¿Qué significa para nosotros, hoy, 1492? ¿Cómo interpretar la larga historia de invasiones que comenzaron en 1492, y que ciertamente no han terminado en 1992?
Ahora bien, esta mirada histórica interesa en función de la actual situación latinoamericana y caribeña, y de la solidaridad con los pobres de hoy. Por lo tanto, se trata de un acercamiento al pasado que no está movido por la fijación a situaciones anteriores, dolorosas y traumáticas, sino por la miseria actual y la convicción de que sólo un pueblo que tiene memoria puede transformar la realidad que vive y construir un mundo distinto.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01099 9888

DATE DUE

DEMCO 38-297

INFORMATION
ICI
4
CONSERVATION, INC